This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

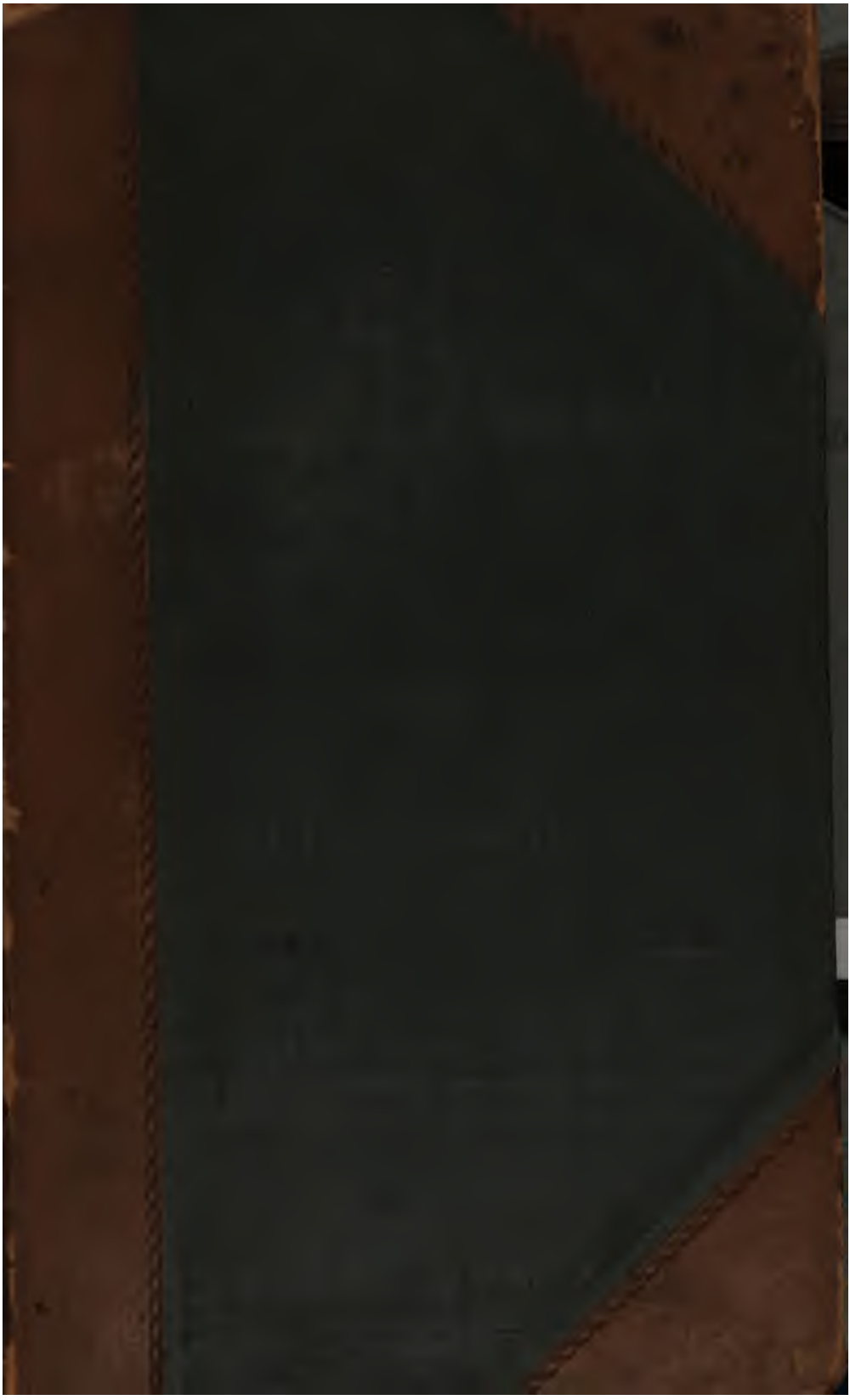
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



600059132Q

Geſchichte

der

chriſtlichen Philoſophie

von

Dr. Heinrich Ritter.

Dritter Theil.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1844.

265 i 37

Vorrede.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter wird in dieſem Werke zwei ziemlich ſtarke Bände füllen. Ich glaubte ſie auf einen kleinern Raum beſchränken zu können, aber bei der Vernachläſſigung, welche dieſen Zeitraum der Geſchichte lange Zeit getroffen hat, bei den vielen Vorurtheilen, welche über ihn verbreitet ſind, mußte ich befürchten misverſtanden zu werden oder keinen Glauben zu finden, wenn ich kürzer geweſen wäre. Selbſt manches, was die Geſchichte der Philoſophie nur aus größerer Ferne berührt, habe ich einzuflechten für nöthig gehalten, um die Verhältniſſe der allgemeinen Literatur kennbar zu machen, unter welchen die Philoſophie des Mittelalters ſich bildete und welche zum Verſtändniß derſelben beachtet werden müſſen.

Kein Theil meines Werkes iſt mir ſchwieriger geworden als dieſer. Zuweilen bin ich faſt in Verzweifelung gerathen den Sinn einer verſchlungenen Dialektik zu entdecken, deren Abſichten uns meiſtens ſehr fern liegen. Ich habe mir alsdann jüngere Kräfte zu dieſem Werke gewünſcht; doch weiß ich nicht, ob einem jungen Manne zu rathen wäre vorzugsweiſe an dieſe Arbeit zu gehen, welche zwar reiche Belehrung verſpricht, aber auch tüchtige Kräfte ermüden und ſelbſt verwirren kann. Es darf als eine Aufgabe unſerer Zeit angeſehn werden, auch die Philoſophie des Mittelalters verſtehen zu lernen, wie ſchon andere Seiten dieſes Zeitraums unſerm Verſtändniſſe wieder näher gerückt worden ſind. Aber die Maſſe der ſcholaſtiſchen Literatur iſt zu groß und bisher zu wenig geſichtet, als daß dies auf einen Angriff zur Genüge gelingen ſollte. Man muß hoffen, daß jene Aufgabe durch vereinte Kräfte allmälig zu löſen uns beſchieden ſei.

Wenn ich alſo meine dafür etwas geleiſtet zu haben, ſo bin ich doch weit entfernt zu hoffen alles gethan zu haben, was dafür zu thun wäre. Die Maſſe der Literatur, welche in die Geſchichte der mit-

telalterlichen Philoſophie einſchlägt, iſt größer, als meine Kraft ſie zu bewältigen war. Ich habe mich darauf beſchränken müſſen die Hauptwerke zu leſen und werde an geeigneter Stelle angeben, was ich benutzt und was ich bei Seite liegen gelaſſen habe, damit andere es um ſo leichter finden meine Arbeit zu ergänzen. In Handſchriften liegt noch vieles verborgen; auch von gedruckten Bücherſchätzen habe ich manches ungern entbehrt, da unſere Göttinger Bibliothek im Fache der mittelalterlichen Philoſophie nicht ſehr reich iſt und andere Bibliotheken, deren Bereitwilligkeit ich in Anſpruch nahm, mir auch nicht alles gewähren konnten. Nur zu Paris, glaube ich, würde man im Stande ſein ein einigermaßen vollſtändiges Material für die Literatur, welche ich hier bearbeite, zuſammenzufinden.

Da ich mich beſchränken mußte, habe ich auf den Hauptpunkt, auf welchen eine Geſchichte der Philoſophie zu ſehen hat, auf den Zuſammenhang der einzelnen Gedanken und ganzer Syſteme unter einander, meine vorzüglichſte Sorgfalt gerichtet. Wie viel dafür zu leiſten war, wird der ermeſſen können, welcher ſich die Mühe nimmt, meine Geſchichte der Philoſophie

mit den Werken Tiedemann's und Tennemann's zu vergleichen. Einzelne Monographien der neuern Zeit haben mir eine erwünschte Hülfe geleistet. Wo es aber darauf ankam die einzelnen Erscheinungen in den Verlauf des Ganzen einzureihen, fand ich mich von ihnen verlassen. Die Philosophie des 12. Jahrh. kannte man bisher wenig; nach dem, was Cousin über sie mitgetheilt hat, darf man auch noch weitere Aufschlüsse über sie aus Handschriften hoffen. Das Verhältniß der Systeme des 13. Jahrh. lag bisher im Dunkel. Wenn es mir gelungen sein sollte über die Stellung Alberts des Großen, des Thomas von Aquino und des Duns Scotus zu einander Licht zu verbreiten, so würde man es mir wohl verzeihen können, daß ich andere weniger bedeutende Erscheinungen dieser Zeit habe in den Hintergrund zurücktreten lassen. Ähnliches gilt vom 14. Jahrh. Es kam mir vor allem darauf an die Hauptpunkte deutlich und ausführlich hervortreten zu lassen.

Weniger als die Geschichte der innern Entwicklung ist von mir die äußere Geschichte der Philosophen und ihrer Literatur bedacht worden. Nicht überall habe ich sie bis auf die letzten Quellen verfolgt, weil

ich einſah, daß dies mich zur Unterſuchung einer mir fremden Literatur führen würde, zu einer Kritik, für welche mir faſt alle Hülfsmittel fehlten. Daher habe ich, auch in dieſer Hinſicht meine Kräfte ſparend, in ſolchen Dingen mich meiſtens an meine Vorgänger angeſchloſſen, deren Schwächen ich wohl hie und da bemerken, aber nicht ſo leicht vermeiden konnte. Nur an einigen Stellen habe ich nicht unterlaſſen können über das hinauszugehn, was aus den Schriften der Philoſophen über ihre Literatur ſich ergab.

Was von dieſer Seite gewonnen wurde, wird doch nicht unfruchtbar für die Literatur des Mittelalters überhaupt ſein, ſollte es auch nur dazu dienen eingewurzelte Vorurtheile zu beſeitigen. Um nur eins von dieſen anzuführen, welches ich gründlich gehoben zu haben glaube, in wie vielen Büchern findet man noch immer die Meinung verbreitet, daß die Philoſophie des Mittelalters den Ariſtoteles zu ihrem Führer gehabt hätte. Schon Jourdain hätte dagegen Zweifel erregen ſollen. Friedr. v. Raumer mußte die Entdeckung machen, daß Ariſtoteles in den merkwürdigen Schulen des 12. Jahrh. unmittelbar noch gar keine entſcheidende Rolle ſpiele und ſelbſt im 13.

Jahrh. bekämpft werde, ſobald ſeine Lehren mit dem Chriſtenthum unverträglich erſcheinen (Hiſt. Taſchenb. 1840 S. 468.). Es iſt dies die Stimme eines Mannes, welcher, wie er ſagt, nur als Liebhaber der Philoſophie mit ihrer Geſchichte ſich beſchäftigt, aber freilich von den philoſophiſchen Werken des Mittelalters mehr geleſen hat, als viele, welche die Geſchichte aus ihren Quellen ſchreiben wollten. Es wird uns hoffentlich gelungen ſein zu zeigen, daß bis zum 13. Jahrh. die Platoniſche Philoſophie unter manchen Abänderungen herſchte, daß ſie in dieſem Jahrh. nur allmälig durch die Ariſtoteliſche Philoſophie verdrängt wurde, und auch die Grenzen anzugeben, innerhalb welcher von da an das Anſehn des Ariſtoteles ſich hielt.

Einige Franzöſiſche Werke, wie Taillandier über den Scotus Erigena und die zweite Ausgabe von Jourdain's Schrift über die Überſetzungen des Ariſtoteles, ſind mir zu ſpät zugekommen, als daß ich ſie hätte benutzen können. Dasſelbe gilt von der Recenſion, welche Schmölders zu ſeiner Vertheidigung gegen meine Abhandlung über unſere Kenntniß der Arabiſchen Phil. u. ſ. w. in den Berl. Jahrb. f. wiſ-

ſenſch. Kritik gerichtet hat. Aus derſelben habe ich zu S. 704 nachzutragen, daß Schmölders jetzt beſtätigt, was ich vermuthet hatte, daß ſeine Gewährsmänner für die Lehre der Motakhallim durchgängig Aſchariten ſind. Er wird wohl ſelbſt einſehn, daß ſich dies viel beſſer ausgenommen hätte, wenn es an gehöriger Stelle in ſeinem essai bemerkt worden wäre. Die Art, wie er in dieſer Schrift über die Lehre der Aſchariten ſich ausdrückt, iſt mindeſtens ſehr zweideutig. Meine Überzeugung von der Glaubhaftigkeit des Averroes und des Moſes Maimonides kann ich gegen ſeine Behauptungen nicht aufgeben. Den einen Punkt, welchen er gegen ſie beibringt, kann ich nicht für ſehr wichtig halten. Übrigens thut es mir leid einen noch jungen Schriftſteller, von deſſen Eifer für dieſen Theil der Literatur ſich beſſere Früchte erwarten laſſen, zu einer langen Recenſion gereizt zu haben, aus welcher ich nicht mehr als das eben Bemerkte habe lernen können [1]).

---

1) Selbſt einige Belehrungen, welche mir Schmölders über die Bedeutung und Schreibung Arabiſcher Worte ertheilen will, weiß ich nicht zu gebrauchen. Er tadelt meine Erklärung des Wortes Motakhallim, aber in ſo umwunde-

ner Weiſe, daß ich den Grund ſeines Tadels nicht begreife. Wenn ich Muatazile ſchreibe, er dagegen dieſe Form für eine falſche erklärt, welche gar nicht Arabiſch ſein könne, ſo berufe ich mich dagegen noch einmal auf Delitzſch, welcher die von mir gebrauchte Form für die allein richtige erklärt hat. Literaturbl. d. Orients. 1840. S. 700 Anm. 6. Schmölders macht mir einige Vorwürfe, gegen welche ich mich vertheidigen muß. Er wirft mir Reticenzen, Misdeutungen ſeiner Worte, grobe Unwahrheiten vor. Was die Reticenzen betrifft, ſo ſoll ich ohne ein Wort davon zu ſagen die Lehre der Motakhallim nach ſeiner Darſtellung geben, dies aber dadurch verdecken, daß ich lieber den Averroes und Moſes Maimonides als ſeine Schrift citire. Ich habe das eine gethan, das andere nicht gelaſſen und das Verdienſt meines Gegners ausdrücklich anerkannt. Es iſt nicht meine Schuld, daß es außer ſeiner auch noch andere Autoritäten für die Lehre der Motakhallim giebt, und wenn ich auch willig zugebe, daß Schmölders zuerſt eine Überſicht über das ganze Syſtem möglich gemacht hat, ſo haben doch die ältern Autoritäten bei weitem beſſer die charakteriſtiſchen Lehren der alten Aſchariten hervorgehoben, namentlich ihre Atomenlehre, ihre Beſtreitung der Körperlichkeit, der urſachlichen Verbindung, den Unterſchied zwiſchen causa und agens u. ſ. w. Wenn Schmölders mir die Entſtellung des Sinns ſeiner Worte vorwirft, ſo beruht dies theils auf dem Begriff der Originalität, welchen ich im gewöhnlichen Sinn genommen habe, er dagegen in einer ungewöhnlichen Weiſe ſteigert, theils auf der Auslegung einer Stelle, welche er jetzt lieber nicht ſo

geſchrieben haben möchte, wie ſie doch geſchrieben ſteht. Er ſagt von den Arabiſchen Ariſtotelikern: tous ces hommes — — n'ont point de titres suffisants, pour fixer spécialement notre attention. Der Sinn ſei: alle dieſe Männer ſpeciel zu behandeln ſei der Mühe nicht werth. Er habe nur ſagen wollen: nicht alle dieſe Männer u. ſ. w. Ich aber hätte es genommen, als hieße es: aucun de ces hommes. Es iſt etwas anderes, was Schmölders hat ſagen wollen und was er geſagt hat. Alle dieſe Männer verdienen nicht, heißt, keiner dieſer Männer verdient. Nicht alle dieſe Männer verdienen, ſchließt in ſich, einige dieſer Männer verdienen. Das ſind die Lehren der Logik. Und wenn er nur dieſes und nicht jenes hat ſagen wollen, warum hat er doch keinen der Arabiſchen Ariſtoteliker einer ſpeciellen Auseinanderſetzung ſeiner Lehre gewürdigt? Noch einmal muß ich ſagen, es lag dies in ſeiner Aufgabe. Denn wenn er auch nur einen Verſuch über die philoſophiſchen Schulen der Araber ſchrieb, ſo wollte er doch über alle Schulen derſelben ſchreiben, welche uns bekannt ſind, und durfte dabei die wichtigſte nicht am kürzeſten behandeln, ohne ſich gerechten Vorwürfen auszuſetzen. Die Ausrede, es wären die Ariſtoteliker uns hinlänglich oder wenigſtens ziemlich gut bekannt, gehört zu den bedeutenden Irthümern, welche Schmölders in ſeinen ſchwankenden Ausſagen über dieſe Philoſophen nicht vermieden hat. Hierdurch wie durch andere in meiner Abhandlung angeführte Stellen glaube ich meine Behauptung gerechtfertigt zu haben, daß „in ſeiner Schrift auch Äußerungen vorkämen, welche andere davon abhalten möchten, den Arabiſchen Ariſtotelikern ſorg-

fältiger nachzuforſchen.“ Wenn er dem andere Stellen ſeiner Schrift entgegenſetzt, ſo beweiſt dies allein, daß er ſich ſchwankend geäußert hat. Endlich will Schmölders einer groben Unwahrheit mich anklagen, wenn ich ihm die Stelle nicht nachweiſe, in welcher er Verdacht gegen die Lateiniſchen Überſetzungen der Arabiſchen Ariſtoteliker erregt habe. Nun wohl. Die Stelle ſteht Docum. phil. Arab. p. 9 sq. Andere Vorwürfe, welche mir Schmölders gemacht hat, darf ich wohl übergehn.

Inhalt.

Achtes Buch.

Einleitung in die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Erſtes Kapitel. Das Mittelalter überhaupt. S. 3—28.

Zweites Kapitel. Gang der Entwicklung im Mittelalter. S. 28—66.

Das Karolingiſche Reich. 30. Die mit ihm zuſammenhängende Philoſophie. 33. Herſchaft der Deutſchen. 35. Verfall der Philoſophie. 37. Aufkommen der Hierarchie. 37. Geiſtige Bildung im Gefolge der Hierarchie 53. Verfall der Hierarchie. 55. Verfall der Literatur des Mittelalters. 62.

Drittes Kapitel. Schulen und wiſſenſchaftliche Literatur des Mittelalters in Beziehung auf die Philoſophie. S. 66—111.

Geſtalt der Wiſſenſchaften, welche aus dem Alterthum auf das Mittelalter kamen. Unkenntniß des Griechiſchen. 67. Lateiniſche Überſetzungen aus dem Griechiſchen. 68. Kenntniß der alten Lateiniſchen Literatur. 71. Seltenheit der Schriften. 72. Wiſſenſchaftliche Bildung der Geiſtlichkeit. 73. Verdienſte der Geiſtlichkeit um die Wiſſenſchaften. Schulen. 76. Aufſchwung der Wiſſenſchaften ſeit dem 11. Jahrh. 78. Neue Wendung der allgemeinen Wiſſenſchaften im 13. Jahrh. Die Univerſität zu Paris. 82. Ariſtoteles und die Arabiſche Philoſophie. 83. Was zur Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie beitrug. 86. Keine ſklaviſche Abhängigkeit vom Ariſtoteles. 91. Steigerung des Gegenſatzes zwiſchen Philoſophie und Theologie. 92. Einfluß der Phyſik des Ariſtoteles. 94.

Verfall der Grammatik, der Rhetorik und der Kenntniß der Lateiniſchen Literatur. 97. Verfall der theologiſchen Wiſſenſchaft. 98. Myſtik des 14. Jahrh. 101. Nominalismus des 14. Jahrh. 104. Die Univerſität zu Paris und die neuern Univerſitäten im 14. und 15. Jahrh. 106.

Viertes Kapitel. Begriff und Eintheilung der Philoſophie des Mittelalters. S. 111—168.

Die Benennung ſcholaſtiſche Philoſophie iſt unpaſſend. 111. Anfang der Philoſophie des Mittelalters. 113. Charakter der Philoſophie im Mittelalter. 118. Vorwürfe, welche man der mittelalterlichen Philoſophie macht. 122. Übliche Eintheilung der Perioden ihrer Geſchichte. 129. Über den Einfluß, welchen man dem Streite zwiſchen Nominalismus und Realismus hierauf zugeſchrieben hat. 130. Gründe der Eintheilung. 137.

Neuntes Buch.

Übergang der alten Philoſophie zu den neuern Völkern.

Erſtes Kapitel. Die Philoſophie im Mittelalter noch vorherſchend als Überlieferung. S. 171—205.

1. Iſidorus von Hiſpalis. Wiſſenſchaftliche Bewegungen in Spanien. 171. Richtung in den wiſſenſchaftlichen Werken Iſidor's. 172. Mangel an philoſophiſcher Forſchung. 175.

2. Beda der Ehrwürdige. Seine Gelehrſamkeit. 176. Verfall der alten Wiſſenſchaft. 177. Fortſchritt in der Aneignung derſelben an die neuern Völker. 178. Überlieferung philoſophiſcher Gedanken. 179.

3. Alcuinus. Seine Gelehrſamkeit. 181. Philoſophie und ihre Theile. 183. Erkenntniß des Glaubens. 184. Pſychologie. Platonismus. 185. Einheit der Seele. 186.

4. Fredegiſus. Alle Autorität beruht auf Vernunft. 188. Schöpfungslehre. Realismus. 189.

5. Hrabanus Maurus. Seine Verdienſte um die Überlieferung. 193. Ihm zugeſchriebene Gloſſen zum Porphyr. 195.

6. Paſchaſius Ratpertus. Seine Lehre über Glauben und Erkenntniß. 197. Arten des Glaubens. 199. Erkenntnißlehre. 201.

Überblick. 204.

Zweites Kapitel. Johannes Scotus Erigena S. 206 — 296.

Sein Leben und seine Gelehrsamkeit. 206. Seine Autoritäten und Anknüpfungspunkte. 209. Verhältniß seiner Philosophie zur Religion und zur Autorität. 211. Eintheilungen der Natur. 215. Sein und Nichtsein. 216. Schein und Wahrheit. 221. Sinn der obersten Eintheilung der Natur. Gott ist alles in allem. 223. Gott ist in keiner Form des Verstandes zu erkennen. 225. Widerspruch zwischen Form und Inhalt dieser Lehrweise. 228. Die erste Art der Natur vorherschend in der Weise der verneinenden Theologie geschildert. 230. Die zweite Natur. 231. Der Sohn Gottes als Schöpfer. Ewigkeit der Schöpfung. 232. Schöpfung aus dem Wesen Gottes und aus Nichts; Offenbarung und Selbstoffenbarung Gottes. 234. In Gott geschaffene Ursachen der Dinge und ihre Einheit. 238. Ideenlehre. 239. Theistische Richtung neben der pantheistischen. 242. Die dritte Art der Natur. 245. Auch im Geringsten ist ewige Wahrheit. 246. Nichtigkeit der Wirkungen. 248. Lehre von der Dreieinigkeit. 249. Wahrheit der sinnlichen Welt. 254. Theophanien. 256. In ihnen liegt alle Offenbarung Gottes. 258. Accidenzen und Accidenzen als Substanzen. 260. Idealismus. 261. Der Körper als Zusammengesetztes. 264. Das, woraus er zusammengesetzt, ist unkörperlich. 265. Gründe der sinnlichen Verwirrung. 268. Die Sünde. 269. Sie ist unvermeidlich. 270. Die vierte Art der Natur. Rückkehr der Dinge zu Gott. 274. Bestehn der einzelnen Dinge dabei. 275. Schwankungen in dieser Lehre. Auferstehung des Körpers. 276. Grade in der Seligkeit. 278. Die Gaben der Gnade erhöhn die Natur. 280. Ewige Verdammung der Verworfenen. 281. Allgemeiner Fall der Geister. 283. Beurtheilung dieser Schwankungen. 286. Wege der Rückkehr zu Gott. 288. Beurtheilung. 290.

Zehntes Buch.

Zerstreute Versuche zur Ausbildung des theologischen Systems.

Erstes Kapitel. Die ersten Bewegungen in der Dialektik. S. 299—315.

1. Gerbert. 300. Seine Stellung zur frühern und zur spätern Zeit. 302. Dialektische Richtung seiner Untersuchungen. 304.

2. Berengarius von Tours. 307. Vernunft iſt über Autorität. 309.

3. Der Nominalismus. Roſcelin. 310. Die allgemeinen Begriffe ſind nur Worte. 311. Keinem Dinge kommen Theile zu. 312. Tritheismus. 314. Vertheidigung des Glaubens durch die Vernunft. 315.

Zweites Kapitel. Anſelmus von Canterbury. S. 315—354.

Sein Leben. 316. Seine Stellung zur Hierarchie. 319. Seine philoſophiſchen Schriften. 322. Verhältniß des Wiſſens zum Glauben. 324. Die wahre Erkenntniß hängt von der Reinheit des Willens ab. 325. Erkenntniß beruht auf Erfahrung, höhere Erkenntniß auf höherer Erfahrung und Glauben an das Höhere. 327. Liebe zu Gott und zur Vernunft ihrer ſelbſt wegen. 329. Die Nothwendigkeit des Glaubens auf den chriſtlichen Glauben übertragen. 332. Ontologiſcher Beweis für das Daſein Gottes. 334. Zweifel Gaunilo's gegen dieſen Beweis. 336. Zuſammenhang des ontologiſchen Beweiſes mit dem Realismus. 339. Das Überſchwengliche im Begriff Gottes. 340. Erkenntniß Gottes in ſeinen Werken. Er iſt Geiſt. 341. Trinität. 342. Ewigkeit der Schöpfung in Gott. 343. Schöpfung aus nichts. 344. Pantheiſtiſch klingende Formeln. 345. Freiheit der Geſchöpfe. 346. Das Böſe. 349. Verdammung und Erlöſung. 350.

Drittes Kapitel. Fortſetzung der Bewegungen in der Dialektik. S. 354—381.

1. Wilhelm von Champeaur. Übertreibungen des Realismus. 355. Wilhelm's Realismus. 356. Änderung ſeiner Formel. 358. Andere Übertreibungen der Realiſten. 359.

2. Nominalismus und Conceptualismus. Joſcelin von Soiſſons. 360. Conceptualismus. 361. Die Schrift über Gattungen und Arten. 362. Joſcelin. 364. Arten und Gattungen ſind Sammlungen von Individuen. 365. Die Unterſuchung beſchränkt ſich auf das Körperliche oder Natürliche. 367. Atome. Materie und Form. 368. Verſchiedenheit der Formen für die Theile und für das Ganze. 370. Stellung dieſer Lehre zum Nominalismus und zum Realismus. 372.

Einfluß der Erfahrung und der phyſiſchen Unterſuchungen auf die logiſche Richtung dieſer Lehre. 376.

Viertes Kapitel. Platoniker. S. 381—401.

1. Abelard von Bath. 381. Sein Platonismus. 383. Über das Allgemeine und Beſondere. 385.

2. Bernhard von Chartres. 386. Seine Lehre von den Gründen der Dinge. 387. Weltſeele; unverbrüchliche Ordnung der Zeiten. 388. Die Realität des Allgemeinen. 391. Alle Dinge ſind bleibend, die veränderlichen Körper nur Erſcheinungen. 392. Die Geiſter ſind unveränderlich in einem ewigen Leben. 393.

3. Wilhelm von Conches. 394. Seine Stellung zur Theologie. 396.

4. Walter von Mortagne. 397. Sein Realismus. 398.

Fünftes Kapitel. Der Platonismus in der Theologie. S. 401—474.

1. Abälard. Über ſeine Bedeutung und ſein Leben. 401. Seine Stellung zu ſeiner Zeit. 406. Über Glauben und Erkennen. 409. Trinitätslehre. Abhängigkeit des Willens vom Erkennen. 414. Dialektik. 415. Streit zwiſchen Realismus und Nominalismus. 416. Universalia in re, non ante rem. 418. Unterſchied zwiſchen Dingen, ihrem Verſtändniß und ihrem Ausdruck in der Rede. 419. Unzulänglichkeit unſerer Sprache und unſerer Gedanken zur Erkenntniß des Göttlichen. 420. Gott über den Regeln der Dialektik, nur bildlich darzuſtellen. 421. Schwankungen hierin und in ſeiner Theologie überhaupt. 422. Ethik. Laſterhafter Hang des Menſchen. 427. Gott hat nicht alle Sünde verboten. 429. Gutes und Böſes beſteht nur in der Abſicht, die Handlung iſt gleichgültig. 430. Das natürliche Geſetz und das poſitive Gebot Gottes. 431. Überſicht. 433.

2. Honorius von Autun. 435. Sein Platonismus. 436.

3. Gilbert de la Porrée. 437. Glaube und Erkenntniß. 440. Das Sein früher als das, was etwas iſt. 442. In Gott iſt Subject und Prädicat eins. 443. Das Weſen und das, was am Weſen Theil hat. 444. Vom einfachen Weſen Gottes läßt ſich nichts ausſagen. 447. Die Theologie hat ihre

eigenen Grundſätze. 448. Gottes Erkennbarkeit. 450. Gott iſt von Ewigkeit her Princip der Geſchöpfe. 452. Materie und Ideen. 453. Realität der allgemeinen Begriffe. 456. Sie ſind die von Natur eingeborenen Formen der Dinge. 458. Die Individuen ſind auch allgemein und nicht bloß Subſiſtenzen, ſondern auch Subſtanzen. 459. Übergang vom Überſinnlichen zum Sinnlichen. 460. Schwanken über die Bedeutſamkeit der Accidenzen. 464. Zur Erklärung derſelben wird die Verbindung des Körpers mit der Seele herbeigezogen. 467. Vernachläſſigung der Unterſuchungen über das Sittliche und Religiöſe. 469. Erkenntniß Gottes in der Natur. 471. Mäßigung des Realismus. 472.

Sechstes Kapitel. Theologiſche Sammlungen. Peter der Lombarde. S. 474—501.

Sammlungen der Kirchengeſetze und der Kirchenlehren. 477. Die Sentenzen Peters des Lombarden. 477. Richtung der Forſchung vorherſchend auf das ſittliche Leben. 480. Überſicht über das Ganze ſeiner Anordnung. 481. Realismus und Nominalismus, Dinge und Zeichen. 485. Strenger Gegenſatz zwiſchen Gott und Geſchöpf. 486. Von Gott giebt es nur Zeichen. 489. Die beſten Zeichen in der chriſtlichen Kirche. Gegen die heidniſche Philoſophie. 490. Gegen die Dialektik. 491. Praktiſche Richtung. 492. Lehre vom heiligen Geiſt; Gegenſatz gegen die Platoniker. 493. Gründe des Anſehns, welches die Sentenzen gewannen. 495. Lehre von den Sacramenten. 497. Beurtheilung dieſer ethiſchen Lehre. 499.

Siebentes Kapitel. Der Myſticismus des zwölften Jahrhunderts. S. 502—591.

Falſchheit des Gegenſatzes zwiſchen Myſtikern und Scholaſtikern. 502. Nur ſchwache hiſtoriſche Anknüpfungspunkte der Myſtiker. 504. Bedürfniſſe der Zeit, aus welcher er hervorgegangen. Der heilige Bernhard. 505.

1. Hugo von St. Victor. 507. Theologiſche Richtung ſeiner Lehre. 509. Erkenntniß Gottes in der Natur. 510. Übereinſtimmung der Offenbarung mit der Vernunft. 511. Die Offenbarung ſoll weiter in der Erkenntniß Gottes führen. 512. Der Glaube an den Schöpfer und an den Erlöſer. 515. Verwirrung unſerer Vernunft durch die Sünde. 516. Beſtimmung

und Vollkommenheit der Vernunft. Die drei Principien. 517. Das Körperliche trägt nur einzelne Ideen, die Vernunft alle Ideen Gottes in ſich. 518. Das Werden der Vernunft in freier Entwicklung. 519. Gnade. Nothwendigkeit der zeitlichen Güter und der Körperwelt. 520. Sittlichkeit iſt mit Erkenntniß nothwendig verbunden. 521. Gott nicht durch das Denken, ſondern nur durch Anſchauung zu erkennen. 522. Dreifaches Auge des Menſchen. 523. Sündenfall. 524. Pſychologiſche Richtung der Lehre. 525. Verſöhnung mit Gott durch die wiederherſtellende Gnade. 528. Erziehung des Menſchengeſchlechts. Zuſammenhang der Lehre im Streben nach Erkenntniß Gottes in der Selbſterkenntniß. 529. Beſchränkungen dieſer Richtung. 530. Quelle ſeines Myſticismus. Pſychologiſche Richtung desſelben. 532. Einheit der Seele. 533. Stufen des Aufſteigens von dem Sinnlichen zu Gott. 534. Anſchauung Gottes. 537. Verhältniß des Praktiſchen zum Theoretiſchen. 541. Das Begehren als Affect. 542. Beurtheilung. 544.

2. Richard von St. Victor. Verſchiedene Arten ſeiner Schriften. 547. Seine Stellung zur Philoſophie. 549. Einſicht in die Gründe des Glaubens iſt nur eine niedere Stufe der Erkenntniß. 550. Stellung der Vernunft. 552. Ekſtaſe ohne Freiheit und Bewußtſein. 555. Supernaturalismus. 556. Apathie der Seele. 557. Verſchloſſenheit der Dinge in ihrer Eigenthümlichkeit. 558. Genauere Unterſcheidungen über die Stufen der Anſchauung. 564. Verſchiedenheit der Gegenſtände in den verſchiedenen Graden der Anſchauung. 569. Beurtheilung. 570.

3. Iſaak von Stella und Alcher. 574. Gott iſt das Klarſte, der Körper das Dunkelſte, die Seele zwiſchen beiden in der Mitte. 575. Einfachheit Gottes, Zuſammengeſetztheit des Körpers, die Seele hält die Mitte. 576. Die Seele hat keine Theile. 577. Accidenzen der Seele als Gnadengaben Gottes. 578. Nach ihren Thätigkeiten erhält die Seele verſchiedene Namen. Lehre über die verſchiedenen Thätigkeiten der Seele. 579. Stufen in der Welt durch die Seele hindurch bis zu Gott hinauf. Verbindung des Körpers mit der Seele. 581. Idealiſtiſche Neigung. 582. Stufenleiter des Erkennens den Stufen des Seins entſprechend. 583. Myſtiſche Erkenntniß Gottes. Trinitätslehre. 586. Gott muß unſern Verſtand zur

Erkenntniß Gottes bewegen. 587. Neigung zur physischen Untersuchung 589. Besonders bei Alcher. 590.

Achtes Kapitel. Ausgänge des zweiten Zeitalters der mittelalterlichen Philosophie. S. 592—633.

1. Alain von Lille. 593. Seine Stellung zu seinen Vorgängern, besonders zu Richard von St. Victor. 594. Zu Petrus Lombardus. Ethische Richtung seiner Lehre. 596. Zu Gilbertus Porretanus. 599. Oberflächlichkeit in der Auffassung der Kirchenlehre. 601. Neigung zum Skepticismus. 603.

2. Johannes von Salisbury. 605. Seine Schriften. 608. Stellung zur alten Philosophie. Die Universalien. 610. Sein Skepticismus. 612. Gründe seiner skeptischen Denkart. Praktische Richtung. 615. Seine Stellung zu seiner Zeit. 617.

3. Äußerste Richtungen in antiphilosophischer Theologie und in philosophischen Ketzereien. 620. Walter von St. Victor. 621. Simon von Tournay. 623. Streben nach innerer Reform der Kirche. Joachim von Floris. 624. Amalrich von Bene. 625. David von Dinant. 628. Seine Lehre. 629. Über die historischen Punkte, an welche sie wahrscheinlich sich anschloß. 632.

Neuntes Kapitel. Übersicht und Schlußbetrachtungen. S. 633—662.

Elftes Buch.

Die Arabische Philosophie.

Erstes Kapitel. Die Araber und ihre Philosophie. S. 665—703.

Einleitung über die Araber überhaupt. 666. Einführung fremder Bildung unter ihnen. 669. Ihre Wissenschaft. 672. Übersetzungen aus dem Griechischen. 678. Bekanntschaft mit der Indischen Philosophie. 682. Secten der Araber, welche auf Philosophie Bezug haben. 683. Die Aristoteliker unter den Arabern. 686. Verlauf und Abschnitte in ihrer Geschichte. 687. Ihr Verhältniß zum Arabischen Wesen. 689. Die Lehre der Arabischen Dogmatiker nicht aus der Aristotelischen Philosophie hervorgegangen. 690. Ihre Entstehung. 691. Wesen des Un-

terſchiedes zwiſchen Muatazile und Motakhallim. 693. Verlauf der Lehrentwicklung bei den Motakhallim. 698. Geſchichte der Aſchariten. 700.

Zweites Kapitel. Die Philoſophie der orthodoxen Motakhallim. S. 703—747.

Quellen. 703. Verhältniß der Dogmatik zur Philoſophie und Eintheilung derſelben. 704. Logik. 706. Strenger Gegenſatz zwiſchen Sein und Nicht-Sein. 708. Das Ding und das Verhältniß. 710. Beſtreitung der urſachlichen Verbindung, der Quantität u. ſ. w. 712. Subſtanz und Qualität (Accidens) ſind allein das Wahre. 713. Sie gehören nothwendig zuſammen. 714. Kein Accidens dauert zwei Zeiten. 715. Es giebt kein Vermögen der Dinge und keine Materie. 716. Verſchiedenheiten der Dinge. 718. Die Körper beſtehn aus einfachen Subſtanzen. 719. Das Leere. 720. Was wir Körpern beilegen, gehört nur den Atomen an. Geiſtige Subſtanzen. 721. Zeitatome. Die Welt weder in Raum noch in Zeit unendlich. 723. Gott als Schöpfer der Welt. 725. Unterſchied zwiſchen der Urſache und dem Bewirkenden. 728. Gott Grund des Verhältniſſes zwiſchen den Atomen. 729. Einheit Gottes und Vielheit ſeiner Attribute. 730. Gott ſchafft die Welt als freie Urſache. 732. Schöpfung aus nichts ohne Mittelurſache. 733. Alles wird in jedem Augenblicke neu geſchaffen ohne Zuſammenhang mit einem andern Sein. 734. Rechtfertigung der Wunder. 736. Beſchränkungen dieſer Lehre. 737. Sittliche Ordnung unter den Dingen. 738. Fatalismus. 739. Milderungen desſelben. 741. Überſicht. 742.

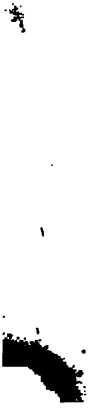
Drittes Kapitel. Die Philoſophie der Muatazile. S. 747—760.

Wiſſen und Glauben. 748. Das einfache Weſen Gottes. 749. Bedeutung der Attribute Gottes. 750. Der Begriff des Zuſtandes. 751. Weſen Gottes und ſeine Thätigkeiten. 754. Beſchränkung der Willkür Gottes in der Schöpfung. 756. Freiheit des Menſchen. 757. Atomenlehre. 758.

Göttingen,
gedruckt in der Dieterichschen Universitäts-Buchdruckerei.

Achtes Buch.

Einleitung in die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.



Erſtes Capitel.

Das Mittelalter überhaupt.

Wenn wir die Zeit ungefär vom Anfange des 5. bis gegen das Ende des 15. Jahrhunderts Mittelalter nennen, ſo ſehen wir darauf, daß in ihr die neuern Völker und Reiche Europa's in ihrer Bildung begriffen waren. Die Völker, welche weder von Römiſchem noch von Deutſchem Urſprung ſind, werden dabei nicht berückſichtigt. Jene neuern Völker aber haben ſich faſt zu gleicher Zeit zu bilden begonnen und faſt zu gleicher Zeit, um uns eines geläufigen Bildes zu bedienen, ihre Jugendbildung geſchloſſen. So eng ſind ſie in ihrer Geſchichte mit einander verbunden.

Daß ſie faſt zu gleicher Zeit ſich zu bilden begannen, hat ſeinen natürlichen Grund darin, daß ſie ſämtlich aus der Völkerwanderung hervorgegangen ſind, welche ungefär in dem Zeitraum von anderthalb Jahrhunderten ſich vollendete. Der Zeitraum, in welchem ihre Jugendbildung abgeſchloſſen wurde, iſt noch nicht einmal eben ſo groß. Worin mag es gelegen ſein, daß eine Sache von einer ſolchen Größe, bei den verſchiedenen Völkern von

den verſchiedenſten Bedingungen abhängig, für ihre umfaſſende Bedeutung in ſo kurze Zeit ſich zuſammendrängte? Wir müſſen wohl annehmen, daß die neuern Europäiſchen Völker Römiſch-Deutſcher Abkunft nicht allein einen gemeinſamen Urſprung, ſondern auch einen gemeinſamen Zweck in ihrer Entwicklung hatten, welcher unter ihnen in einer geiſtigen Wechſelwirkung und in einer Gemeinſchaft ihres Lebens ſich vollziehen ſollte. Unſtreitig iſt dieſer Zweck von noch tieferer Bedeutung für ihr Daſein, als ihr gleichartiger Urſprung, aber auch eben deswegen nicht ſo leicht zu entdecken.

Am Ausgange des Mittelalters findet man bei den meiſten Europäiſchen Völkern, welche in Betracht kommen, eine endliche Befeſtigung ihres Staats. So in Frankreich, welches erſt durch den Fall der Burgundiſchen Macht ſeine Einheit geſichert ſah, in England, welches nach den Kämpfen der beiden Roſen endlich zu innerem Frieden gelangt war, nicht minder in Spanien, welches jetzt durch die Vereinigung von Caſtilien und Aragon zu einem Reiche erwuchs. Selbſt in den nordiſchen Reichen hatte nicht viel ſpäter etwas Aehnliches ſtatt, als Schweden von Dänemark und Norwegen leidend ſich trennte. Italien berückſichtigen wir hierbei weniger, obwohl auch für dieſes Land die feſtere Geſtaltung des Kirchenſtaats ein wichtiger und folgereicher Wendepunkt iſt; aber früher ſchon waren der Italiener, wenn wir ihre geiſtige Reife betrachten, aus dem Mittelalter herausgetreten und auf ihre politiſchen Zuſtände haben wir weniger zu achten, weil ſie als Einheit in politiſchen Dingen nur wenig zählen. Von Deutſchland jedoch kann man nicht dasſelbe behaupten.

Es trat aus dem Mittelalter nicht als eins hervor und es fehlte viel daran, daß damals auch nur seine politischen Kräfte in einem Gleichgewichte der Parteien sich festgestellt hätten. Dennoch, wer möchte sagen, daß es für das Ganze unserer Geschichte nur von untergeordneter Bedeutung gewesen wäre oder daß sein Mittelalter später geendet hätte, als das Mittelalter Dänemarks oder Schwedens? Eben damals griff es durch die kaiserliche Krone, welche es noch immer vergab, durch ihre enge Verbindung mit dem Pabstthum und mit Spanien, vornemlich aber durch die kirchliche Reformation, sein Werk und ein Zeugniß seiner geistigen Reife, auf das erfolgreichste in die Gestaltung der Dinge ein. Man wird daher nicht behaupten können, daß der Ausgang des Mittelalters in politischen Verhältnissen lag; er hat eine viel weiter greifende geistige Bedeutung, von welcher selbst jene politischen Umwandlungen bedingt sind.

Dies ist nicht verkannt worden. Man gesteht es ausdrücklich zu, wenn man das Mittelalter mit der sogenannten Wiederherstellung der Wissenschaften oder mit der Reformation der Kirche für abgeschlossen ansieht. Jenes jedoch kann nur von einer Geschichte geschehn, welche sich ganz auf den Gesichtskreis des Gelehrten beschränkt, dies ist zwar von einem tiefern Blick in die Dinge ausgegangen, würde aber folgerichtig durchgeführt das Urtheil über die neuere Geschichte gerade ebenso spalten, wie die Reformation den religiösen Glauben Europa's in zwei Parteien gespalten hat. Man hat außer diesen Punkten noch mehrere andere zu bemerken, welche den Übergang aus dem Mittelalter in die neuere Zeit gebahnt haben, und eben

daß es mehrere ſind, welche alle auf dieſelbe Wirkung hinarbeiteten, muß uns beweiſen, daß ſie eine gemeinſame Quelle haben, welche nur deswegen verborgen iſt, weil ſie nicht ſowohl in irgend einer beſondern Offenbarung, als in der allgemeinen Tiefe des Geiſtes unſerer neuern Völker ſtrömt.

Die erſte und tiefſte Quelle des geiſtigen Lebens zu denken und auszudrücken wird erſt alsdann gelingen, wenn der Lauf der Vernunft zu ſeinem Zwecke gekommen iſt. Aber es giebt eine Annäherung an dieſes Ziel, indem man die Richtungen der Geſchichte, wie ſie von einem Punkte ausgehen und nach einem Punkte zu zielen ſcheinen, zu belauſchen ſucht. Nur in einem ſolchen geſchichtlichen Fortgange kann man zu begreifen und zu ſchildern hoffen, was die Fäden unſeres Lebens zuſammenhält und bewegt. Nichts kann es geben, was uns mehr dazu aufforderte dies zu verſuchen, als der Lauf der Zeiten, welcher unſere Völker und mit ihnen uns ſelbſt auf die gegenwärtige Stufe unſerer Bildung erhoben hat.

Völkern wie Menſchen fließt alles, was ſie gewinnen ſollen, aus zwei Quellen, aus ihrer eigenen freien Kraft und aus den Einwirkungen, welche Vorzeit und Mitwelt auf ſie ausüben. So iſt auch den neuern Völkern ihr Beſitzthum theils aus einer Erbſchaft der frühern Zeiten überkommen, theils haben ſie es unter den Begünſtigungen oder Hemmungen ihrer äußern Lage durch ihre eigene Anſtrengung errungen. Die friſche Lebenskraft der neuern Völker aber ſtammt zum bei Weitem größeſten Theile aus dem Deutſchen Elemente, welches die Völkerwanderung und ihre Folgen in alle Gegenden des gebildeten Europa

getragen haben. Eine abgeſtorbene Geſellſchaftsordnung iſt durch dasſelbe zu neuer organiſcher Thätigkeit erweckt worden. Um aber das Leben der Menſchheit in dieſer verjüngten Geſtalt zu neuen Fortſchritten zu führen, mußten die neuern Völker die Erbſchaft der Bildung übernehmen, welche Griechen und Römer früher gepflegt hatten. Weil ſie zunächſt durch die Römer auf ſie übertragen wurde, pflegen wir dies das Romaniſche Element in der neuern Zeit zu nennen.

Die Beſitzthümer früherer Zeiten eignet man ſich nicht eben leicht und nicht ſogleich vollſtändig an. Den eigenthümlichen Beſtrebungen der neuern Völker, den Verhältniſſen, welche in ihrem innern und äußern Leben ſich gebildet hatten, mußte vieles, was die alten Völker mit Sicherheit und Leichtigkeit gehandhabt hatten, fremd, unverſtändlich, ſchwer und unpaſſend erſcheinen. Sie haben eine lange Schule durchmachen müſſen, um ſich allmälig das anzueignen, was in der alten Bildung bleibenden Werth zu haben ſchien. Nur die hervorſtechendſten Güter derſelben gingen zunächſt auf die neue Ordnung der Dinge über. Wie hätte es anders ſein können, da ſelbſt die alten Völker im Abſterben ihrer geiſtigen Kraft, im Verfall ihres Gemeinweſens nur einen ſchwachen Abglanz ihrer frühern Herlichkeit hatten bewahren und überliefern können?

Vor allen Dingen war es nun die chriſtliche Religion, welche aus der alten Zeit in das Mittelalter mit gewaltiger Hand eingriff, zuerſt den erobernden Stämmen oder Heerzügen der Deutſchen ſich mittheilte, von ihnen aus aber auch öſtlich und nördlich vordrang, ſo daß ſie zuletzt faſt ganz Europa ſich zugewendet hat. Zuweilen haben hierzu

politiſche Beweggründe beigetragen; auch die Betriebſamkeit der chriſtlichen Glaubensboten, welche nicht immer von reinem Eifer beſeelt war, hat hierauf durch verſchiedene Mittel eingewirkt; das Gepränge religiöſer Feier und heiliger Feſte mochte auf die ſtaunenden Sinne einfacher Menſchen einen überwältigenden Eindruck ausüben, das geſchreckte Gewiſſen verwilderter Krieger im neuen Aberglauben Beruhigung ſuchen; aber alles dies und anderes ähnlicher Art würde doch wenig auf die Dauer vermocht haben, wenn nicht die Wahrheit der Religion den ſchwachen Mitteln einen mächtigen Rückhalt gegeben hätte. So wurde das Chriſtenthum die Brücke, über welche die Bildung der alten Welt in die neue Welt einzog. Mitten unter den Stürmen einer hin und her fluthenden Bewegung politiſcher Kämpfe, ſich bildender und wieder aufgelöſter Herſchaften, während alles Alte verſchlungen zu werden fürchten mußte, während ſelbſt die rohen doch einfachen Sitten der Deutſchen Eroberer im Kampf der Parteien ſich verwilderten und überall Barbarei hereinzubrechen drohte, hat die chriſtliche Kirche wenigſtens Überreſte der frühern Wiſſenſchaft und Kunſt als Keime einer ſpätern Bildung gerettet und den Blick auf Sitte, göttliches Gebot und auf die höchſten Güter der Menſchheit feſtgehalten.

Es iſt ſeitdem nie anders geweſen, als daß der erſte Eintritt eines jeden Volkes oder einer jeden Gemeinſchaft in den Kreis Europäiſcher Bildung durch die Annahme des Chriſtenthums bezeichnet wurde. Auch andere Völker anderer Religion haben im Mittelalter und in der neuern Zeit in Europa gewohnt und einen Theil desſelben beherſcht, unter allen an Macht ausgezeichnet die Araber

und die Türken. Aber ſie gehören und gehörten nicht zu unſerm ſittlichen Gemeinweſen; faſt nur als Fremde ſind ſie uns begegnet; als ein Reizmittel haben ſie auf uns zuweilen ſehr ſtark eingewirkt; einiges von ihrer Bildung iſt auch als Gährungsſtoff in unſer Leben eingedrungen; aber eine Gemeinſchaft geſchichtliches Fortſchritts haben wir mit ihnen nicht gewinnen können. Faſt möchte es ſcheinen, als wären jene beiden Elemente der neuern Völker, das Romaniſch-Chriſtliche und das Deutſche, beide in gleicher Weiſe dazu nöthig um ein Volk in den Kreis unſerer Geſchichte zu ziehen. Das Oſtrömiſche Reich hat ihr nicht angehört, weil es wohl chriſtlich, aber nicht deutſch war. Irland und Ungarn ſind mit ihr verflochten worden, weil ſie unter Romaniſch-Deutſche Herſchaft kamen und von Romaniſch-Deutſcher Bevölkerung einen guten Theil in ſich aufnahmen. Auch die Slaviſchen Völker ſind zugleich durch das Chriſtenthum und die Deutſchen Beſtandtheile ihrer Miſchung mit uns vereinigt worden und wir fühlen uns in demſelben Grade ihnen verwandt, in welchem ſie dadurch uns näher getreten ſind. Unſere Sache iſt es nicht der Zukunft ihre Geſetze vorſchreiben zu wollen; das Chriſtenthum iſt ohne Zweifel nicht für einen Volksſtamm allein; auch ſehen wir nicht ein, warum es unmöglich ſein ſollte, daß andere Völker als die aus Deutſchem Stamm entſproſſenen oder mit Deutſchem Stamm gemiſchten die Grundlagen menſchlicher Bildung ſich aneigneten, welche die Griechen und Römer gelegt haben, aber in den Zeiten, von welchen wir hier zu reden haben, und bis auf unſere Zeiten herab iſt es unſtreitig ſo geweſen, daß nur die Romaniſch-Deutſchen Völker das

Chriſtenthum in Lehre und Leben und die Überlieferung der Griechiſch-Römiſchen Bildung in lebendiger und geſchichtlich bedeutſamer Entwicklung getragen haben.

Die beiden Elemente, durch welche der Lauf der neuern Geſchichte beſtimmt worden iſt, ſollten nun erſt allmälig mit einander verſchmolzen werden. Ohne zu bezweifeln, daß wir in vielen Stücken weiter gekommen ſind als die Alten, möchte ich doch ſagen, wir wären jetzt noch ziemlich weit davon entfernt in vielen wahrhaft menſchlichen Leiſtungen über die Stufe der Nachahmung hinaus zu einer völligen Durchdringung des Alterthums gekommen zu ſein. Gewiß iſt es, daß wir im Mittelalter nur einen Anfang haben die Bildung des Alterthums den neuern Völkern allmälig zugänglich zu machen. Wenn man vorausſetzt, was im Allgemeinen unbeſtreitbar iſt, daß auch das Chriſtenthum nur im Zuſammenhange mit dem Alterthum begriffen werden kann, ſo ſieht man, wie damit zuſammenhängt, daß zu gleicher Zeit auch das Chriſtenthum nicht in voller Reinheit erkannt werden konnte. Beide Elemente zogen ſich an im Bewußtſein ihrer gegenſeitigen Bedürftigkeit; aber ſie ſtießen ſich auch wieder ab, weil der Grund ihres Zuſammengehörens ihnen dunkel war. Nur aus einer oftmals feindſeligen Wechſelwirkung zwiſchen beiden läßt ſich die Geſchichte dieſes Zeitraums erklären.

Beide hatten hierbei unſtreitig eine ſehr verſchiedene Rolle. Will man den Hauptpunkt ihrer Verſchiedenheit kurz bezeichnen, ſo wird man ſagen können, das Romaniſche Element habe zur Vereinigung, das Deutſche zur Trennung der verſchiedenen Europäiſchen Reiche und Völ-

ter geführt. Man hätte es anders erwarten dürfen, wenn man darauf ſieht, daß die neuern Staaten nur durch das Zerfallen des Römiſchen Reiches ſich gebildet haben und daß die vereinigende politiſche Kraft bei den Deutſchen Eroberern war, welche ein neues Staatsweſen bilden und deswegen die geſellſchaftlichen Zuſtände gliedern und unter eine organiſche Ordnung bringen mußten. Die Erſcheinungen jedoch ſprechen zu offenbar für unſere Behauptung, als daß man ſie hätte überſehen können. Man hat dieſe Thatſache daraus erklären wollen, daß die Deutſchen von je her einen ſtarken Unabhängigkeitsſinn, welcher zur Zerſplitterung führe, gehabt hätten; aber dies würde doch theils nur die eine Seite der Erſcheinung erklären; theils überſieht man dabei auch die andere Seite des Deutſchen Charakters, welcher ein mächtiges Streben nach Einigkeit in den entſcheidenden Fällen nicht vermiſſen läßt, eine Eigenſchaft, ohne welche überhaupt kein Volk groß werden kann. Es iſt allerdings ein ſeltſames Wechſelſpiel der Kräfte, daß die erobernde Gewalt alsbald zerſtreut, das unterworfene Element eine gewiſſe Einheit bewahrt. Nur daraus jedoch läßt es ſich begreifen, daß die Einheit der neuern Deutſchen Völker bei Weitem weniger auf politiſchen Grundlagen, als auf einer anderweitigen ſittlichen und geiſtigen Bildung beruht. Wir ſind dadurch eins, daß wir die Griechiſch-Römiſche Bildung in uns aufgenommen und für den Fortſchritt der Menſchheit bewahrt haben, daß aus ihr beſonders das Chriſtenthum uns überkommen iſt, welches überhaupt die Vereinigung der Völker zu einem religiöſen Gemeinweſen bezweckt, und daß wir lebendig in dasſelbe eingehend die Träger einer fort-

ſchreitenden Entwicklung der Menſchheit geworden ſind. Nur durch dieſe innerlich wirkſamen Kräfte hat unter ſo vielen Kämpfen, unter ſo vielen Feindſchaften unſerer Völker eine Art der Gemeinſchaft und ein ähnlicher Verlauf ihrer Geſchichte ſich erhalten können. Wie ein Keil waren die Deutſchen in das Römiſche Reich eingedrungen, es ſpaltend, aber auch ſich ſelbſt ſpaltend. Schon von Anfang an hatten ſie nur einen lockern Zuſammenhang unter ſich gehabt; wie ſie zur Eroberung ſchritten, gewannen verſchiedene ihrer Theile ein jeder für ſich einen beſondern Beſitz und die Gewalt dieſes wiederholt beſtrittenen Beſitzes über die Herren führte nur zu noch größerer Spaltung unter denſelben. Die Vereinigung der zerſtreuten Glieder mußte friedlichern Zeiten und friedlichern Künſten überlaſſen bleiben.

Weil aber die zuſammenhaltende Kraft nicht von den Deutſchen, ſondern von den Römiſch-Gebildeten ausging, ſind auch jene nicht ſchlechthin als die Sieger, dieſe als die Unterworfenen zu betrachten. Vielmehr während jene die politiſche Herſchaft an ſich riſſen, wurden ſie durch die Religion, durch die Wiſſenſchaften und Künſte, ſogar durch die Sitten und Geſetze dieſer wenn auch nicht gänzlich beherſcht, ſo doch in ihrem innerſten Weſen umgewandelt. Das deutlichſte Zeichen hiervon iſt die Veränderung ihrer Sprache, welche zum großen Theil die Sieger von den Beſiegten annahmen. Jene politiſche Eroberung hatte ihren Zug meiſtens von Oſten nach Weſten und von Norden nach Süden, dieſe Eroberung durch geiſtige Bildung ging den entgegengeſetzten Weg.

So wie aber die Umbildung der Sprache nicht in al-

len Ländern Europa's in gleichem Maße ſich vollzog, ſo miſchte ſich auch das Romaniſche und das Deutſche Element in ihnen nicht in gleichen Verhältniſſen. Mehr nach Weſten und Süden zu gewann das Romaniſche, mehr nach Oſten und Norden zu behielt das Deutſche Element die Oberhand. Dieſe Verſchiedenheit der Miſchung unter den Elementen unſeres Europäiſchen Weſens hat auch eine Verſchiedenheit der Völker zur Folge gehabt und wenn es ein Kampf dieſer Elemente war, in welchem unſer Weſen ſich gebildet hat, ſo wurde es dadurch zugleich auch ein Kampf der Völker. Es iſt wie durch eine Fügung der Vorſehung geſchehen, daß beide, ſowohl das Römiſche als das Deutſche Weſen hierbei ihre Verkämpfer fanden. Das Römiſche Weſen hatte ſeinen Mittelpunkt in Rom, das Deutſche Weſen konnte nur dadurch gegen dasſelbe im Gleichgewicht ſich erhalten, daß es mit einer überwiegenden Kraft und Reinheit im Deutſchen Reiche ſich behauptet hatte.

Es waren aber nicht allein dieſe Elemente, welche im Mittelalter mit einander zu kämpfen und ſich zu einigen hatten; nur die beiden Hauptelemente haben wir genannt. Sonſt gab es noch ein Chaos verſchiedenartiger Dinge, welche durch die Eroberung erſt entſtanden oder in Berührung mit einander gebracht worden waren, nun aber allmälig ſich durchdringen oder ſich abſtoßen, zuletzt aber doch in irgend eine Form des Gemeinweſens ſich vereinigen ſollten. Wir haben ſchon erwähnt, wie die Deutſchen Stämme durch ihr Eindringen in die Römiſchen Provinzen ſich ſelbſt immer mehr ſpalteten. Zwar im Augenblick der Eroberung und wo es galt ihren gewonnenen

Beſitz gegen äußere Feinde zu vertheidigen, wurden ihre Haufen durch das Geſetz des Krieges zuſammengehalten; aber zerſtreut über die verſchiedenen Länder, welche ſie gewonnen hatten, reichten der ſchwache Verkehr unter ihnen und die lockern Bande ihrer Geſellſchaftsordnung, ſo weit ſie auf den Frieden berechnet waren, nicht dazu aus der Zerſplitterung vorzubeugen, welche ihre Zerſtreuung über ein großes Gebiet, ihre Vermiſchung mit einer fremden Bevölkerung über ſie bringen mußte. Auch die Eroberungen kamen nicht alle unbedingt oder unter gleichen Bedingungen in ihre Gewalt; verſchiedene Arten der Unterwürfigkeit, verſchiedene Ordnungen des Rechts wurden dadurch eingeführt. Beſonders die Anſprüche der Kirche, welcher die Eroberer ſich unterworfen hatten, auf die Handhabung vieldeutiger und in das Weltliche eingreifender Rechte, unter verſchiedenen Umſtänden in verſchiedenem Maße durchgeſetzt, gaben die mannigfaltigſten Geſtaltungen der geſellſchaftlichen Zuſtände ab. Wir wiſſen es, daß die Eroberer nicht die Abſicht hatten durch ihre Herſchaft das ausgebildete Rechtsſyſtem des Römiſchen Staates gänzlich zu beſeitigen, vielmehr drang ſogleich in ihre allmälig ſich verändernde Rechtsverfaſſung und Geſetzgebung ein guter Theil des Römiſchen Rechts ein und zwar in ſteigendem Maße, ſo daß ſogar in der Mitte des Mittelalters der Gedanke aufſteigen konnte, das ganze Römiſche Recht als allgemeine noch beſtehende Norm in Anſpruch zu nehmen. Rechne man nun noch hinzu, daß in den meiſten Römiſchen Provinzen, welche die Deutſchen Stämme ſich unterworfen hatten, auch die Reſte einer alten Bevölkerung, ſei es Iberiſches, ſei es Keltiſches

Stammes, noch keinesweges abgeſtorben waren und jetzt vom Römiſchen Joche befreit, unter den lockern Banden ſich bildender Staaten wieder aufathmeten, daß nicht weniger in der Bewegung der Völkerwanderung fremde Stämme den Deutſchen ſich vermiſcht hatten und in den Romaniſch-Deutſchen Bildungsgang gezogen worden waren, ſo wird man eine Vorſtellung davon ſich machen können, welche Aufgabe es war aus dieſen wie zufällig oder gewaltſam zuſammengeſchüttelten Beſtandtheilen einen organiſchen Zuſammenhang der Glieder zu gewinnen. Eben deswegen hat unſer Mittelalter ſo lange, über zehn Jahrhunderte gedauert.

Betrachten wir die Aufgabe im Einzelnen. Vor allen Dingen kam es darauf an, daß aus den verſchiedenartigen Beſtandtheilen von beſonderer Volksthümlichkeit ein Ganzes neuer Art erwuchs. Römiſches und Deutſches, um nur die Hauptbeſtandtheile zu erwähnen, mußten ſich zu einem neuen Völkerweſen verſchmelzen. Wir wiſſen, daß dies nicht überall in gleicher Weiſe geſchehen iſt; mehrere Europäiſche Völker haben ſich gebildet; dieſe aber mußten ſich ein jedes als ein Ganzes zuſammenſchließen und von einander abſondern; ſie mußten in ihren einzelnen Theilen die Verſchiedenheiten ihres Urſprungs ausgleichen, ſo daß eine Sitte, ein Volkscharakter bei ihnen erwuchs. Zu der Erreichung dieſes Zwecks arbeiteten zwei einander widerſtrebende Kräfte in entgegengeſetzter Richtung, auf der einen Seite die Römiſche Bildung, hauptſächlich von der Kirche vertreten, welche nach allgemeinen Grundſätzen die Chriſtenheit zu vereinigen und zu ordnen bedacht war, auf der andern Seite die Mächte des weltlichen Lebens,

welche die Freiheiten ihres Landes, ihres Beſitzes gegen die allgemeine Norm des geiſtlichen Geſetzes zu vertheidigen hatten und hierdurch die Keime der ſich bildenden Volksthümlichkeiten pflegten. Aus dem Kampfe dieſer beiden Kräfte iſt eben das mittlere Ergebniß erwachſen, eine Trennung der Europäiſchen Reiche nach verſchiedenen Völkerſchaften, aber dennoch auch eine Einheit derſelben zu einem Europäiſch-Chriſtlichen Gemeinweſen.

Ein zweiter Punkt in der Aufgabe des Mittelalters betrifft das Verhältniß der verſchiedenen Stände im Staate. Die Entſtehung der neuern Staaten führte ſie überall in ähnlicher Weiſe herbei. Da waren zuerſt die erobernden Krieger auch zugleich die Herrn und der Adel; die übrige Menge wurde unfrei oder zählte nicht im Rathe über allgemeine Dinge. Wie die Verfaſſung aus dem Kriege hervorgegangen und für den Krieg berechnet war, ſo mußte auch in ihr anfangs die kriegeriſche Unterordnung überall ſich geltend machen. Hierin war das Deutſche Element das herſchende. Aber neben ihm erhob ſich alsbald das Romaniſche, welches in der Geiſtlichkeit ſeine Vertreter fand. Die ſchriftgelehrte Bildung, welche ſie in ſich trug, welche ſie auch alsbald den Deutſchen Stämmen einpflanzte, machte die Cleriker zu Schreibern und Räthen der Großen. Das göttliche Recht, welches ſie gegen das weltliche in Anſpruch nahm, bewahrte ihr eine ſelbſtändige Haltung. In ſolcher war ſie gegen die herſchenden Krieger ein natürlicher Schutz der Unterworfenen gegen die Sieger, der Niedern gegen die Höhern. Ihre Macht beruhte nicht auf den Waffen, weniger auf Geſetz und Reichthum, als auf der Meinung des Volkes. Das

waren die erſten Stände, welche in ihrer Wechſelwirkung unter einander die Geſchicke der Völker leiteten. Sie und in ihnen Deutſches und Romaniſches haben ſich oft mit einander gemiſcht und dadurch iſt ihre Natur zuweilen verdunkelt worden; aber von verſchiedenen Grundlagen ausgehend hat doch ihr Gegenſatz gegen einander nicht verborgen bleiben können, er iſt vielmehr in den heftigſten Kämpfen an den Tag getreten, in Kämpfen, welche in der That die höchſten Kraftanſtrengungen des Mittelalters in ſeinen politiſchen Beſtrebungen hervorriefen und die höchſten geiſtigen Entwicklungen desſelben in ihrem Gefolge hatten. Entſchieden aber wurde dieſes Ringen der Hierarchie mit der weltlichen Macht nur durch das Emporkommen eines dritten Standes, welcher der allgemeinen Herſchaft der Kirche die Eigenthümlichkeit der neuern Völker entgegen warf, aber auch zugleich die Gewalt des Kriegerſtandes über das unterworfene Volk brach. Die politiſche Macht, zu welcher gegen das Ende des Mittelalters die Städte gelangten, iſt als der hauptſächlichſte Träger der Vermittlung anzuſehn, durch welche die einander entgegengeſetzten Stände der Geiſtlichkeit und des Adels zu einem Geſammtweſen verbunden wurden.

Aber noch auf einen dritten Punkt müſſen wir unſere Aufmerkſamkeit richten, wenn wir die Kämpfe des Mittelalters begreifen wollen. Er iſt um ſo mehr für unſere Geſchichte zu beachten, je tiefer er in die geiſtigen Beſtrebungen des Mittelalters eindringt. Wenn das Mittelalter dazu beſtimmt war, die neuern Völker bis zur Reife ihres Daſeins heranzubilden, ſo gehörte dazu nicht allein, daß die Stände derſelben in einem politiſchen

Verein ſich geltend machten, ſondern ſie mußten auch an der geiſtigen Gemeinſchaft einer Volksthümlichkeit Antheil erhalten. Auch dies wurde erſt durch das Eingreifen des Bürgerſtandes in die politiſche Bewegung der Staaten erreicht. So lange Geiſtlichkeit und Adel oder Ritterthum das Heft der Dinge in Händen hatten, war auch die höhere Bildung unſerer Völker nur bei zwei von einander geſonderten Ständen und eben dadurch geſpalten. Zwar hatten beide Stände zuweilen und bis auf eine gewiſſe Stufe dieſelben Schulen mit einander gemein, aber nur die roheſten Elemente wurden bis auf dieſe Stufe getrieben; durch die für das Leben fruchtbaren Künſte wurden jene Stände von einander abgeſondert. Daher gab es im Mittelalter eine geiſtliche neben einer ritterlichen Bildung, und wenn auch beide nicht in allen Zeitaltern desſelben in gleich ſchroffem Gegenſatze gegen einander ſtanden, ſo ſind doch eben die höchſten Erzeugniſſe dieſer Zeit gewonnen worden, als die Trennung und der Kampf zwiſchen ihnen in voller Thätigkeit war. Am deutlichſten ſtellt ſich dies heraus an allen den Werken des Geiſtes, welche in der Rede ſich ausdrücken. Es ſtanden ſich hier zwei Sprachen einander entgegen, die Lateiniſche und die Volksſprache. Jene zu gebrauchen und zu größern Werken der Schrift auszubilden, fiel faſt allein dem geiſtlichen Stande zu; dieſe kam für die Schrift im Fortgange der Zeit allmälig mehr und mehr in den Gebrauch des kriegeriſchen Standes. Zwar anfangs, als es noch darauf ankam das Chriſtenthum dem Volke zu predigen und durch alle Mittel der Rede zugänglich und annehmlich zu machen, konnte auch der Geiſtliche dem Gebrauche der Volksſprache

in Rede und Schrift ſich nicht entziehen. Wir haben davon noch die unzweideutigſten Zeichen in Werken der Proſa und der Dichtkunſt. Auch hörte das Bedürfniß dem Volke in ſeiner Sprache ſich mitzutheilen für die Geiſtlichkeit nie ganz auf. Aber ſo wie die Dichtkunſt einen verfeinertern Charakter im Sinne des Ritterthums annahm und ſo wie die Geiſtlichkeit ſich mehr zuſammenſchloß als ein allgemeiner, über alle Völker verbreiteter Stand, und demgemäß auch eine eigene Bildung für ſich in Anſpruch nahm, zog der Clerus von jener Dichtkunſt ſich zurück und beſchränkte ſich faſt ganz auf den Gebrauch der Lateiniſchen Sprache. Wir werden bemerken können, daß erſt durch das Hinzutreten des Bürgerſtandes dieſe Trennung der Bildungsweiſen allmälig ausgeglichen wurde.

Dies mußte einen ſehr großen Einfluß auf alle geiſtige Werke des Mittelalters ausüben. Es fehlt demſelben nicht an ſolchen Werken ſowohl der Wiſſenſchaft als der Kunſt, welche alle Aufmerkſamkeit verdienen, man könnte wohl mit einigem Schein behaupten, daß es nach beiden Seiten zu eben ſo Großes und gut Zuſammenhängendes hervorgebracht habe, als die neueſte Zeit; aber es fehlt ihm an wechſelſeitiger Durchdringung beider Seiten des geiſtigen Lebens. Eine harmoniſche Verſchmelzung der Wiſſenſchaft und der Erzeugniſſe der Phantaſie würde man in der Blüthe des Mittelalters vergeblich ſuchen. So wie die Stände des Mittelalters faſt nur im Streite ſich begegnen, ſo ſtehen auch Wiſſenſchaft und Dichtkunſt desſelben einander fremd gegenüber, jene faſt nur von Geiſtlichen in Lateiniſcher Sprache, dieſe faſt nur vom Ritterſtande und dem, was ſich ihm anſchloß, in der

Volksſprache geübt. Die Ausnahmen entgehen uns nicht; wie hätten ſie ausbleiben können bei ſo naher Berührung der Parteien? aber es ſind Ausnahmen, den Überläufern vergleichbar, welche jede Partei kennt. So kommen wohl entſprungene Mönche unter den Dichtern oder Sängern vor, auch Prieſter unter den Troubadours; aber im Allgemeinen war das nicht gebilligt, von den Geſetzen der Kirche wurde es verboten *). Es iſt von ähnlicher Art, wenn die Stoffe der alten Heldenlieder in Lateiniſchen Verſen behandelt wurden. Zu der allgemeinen Übung der Cleriker gehörte nur die Lateiniſche Dichtkunſt, welche im Mittelalter dürftig genug war. Von der andern Seite ſehen wir freilich gar nicht ſelten den Adel nach geiſtlichen Würden und geiſtlicher Macht ſtreben; wenn er aber wahrhaft geiſtlichen und wiſſenſchaftlichen Sinn in ſich gewann, ſo wurde er dadurch auch unumgänglich von der engern Gemeinſchaft mit dem Stande ſeiner Geburt abgezogen. Daß im Herzen des Mittelalters Andere als Cleriker in fruchtbarer Weiſe mit der Wiſſenſchaft ſich beſchäftigt hätten, davon findet ſich kaum ein Beiſpiel. Eine ſolche Trennung der Kunſt und der Wiſſenſchaft konnte natürlich beiden nur zum Nachtheil gereichen. Daher kommt es, daß wärend ſchon alles chriſtlich war, die Dichtkunſt noch ſo viele Spuren des Heidniſchen in ſich verräth, ſo daß wir um den Quellen unſerer Sagen nachzuſpüren faſt überall in das heidniſche Alterthum zurückgeführt werden. Wenn man über das Phantaſtiſche der mittelalterlichen Poeſie geklagt hat, ſo iſt dies eben haupt-

*) Diez Geſch. der Prov. Dichtk. S. 34.

ſächlich ihrer Entfremdung von der wiſſenſchaftlichen Richtung des Geiſtes Schuld zu geben. Von der andern Seite vermißt man in den wiſſenſchaftlichen Werken des Mittelalters den Geſchmack und die Lebendigkeit der Anſchauung, welche nur die Beſchäftigung mit der ſchönen Kunſt gewähren kann. Wie oft iſt über die barbariſche Sprache, über das todte Formelweſen der Scholaſtiker geklagt worden. Es ſind dies die nothwendigen Folgen einer wiſſenſchaftlichen Richtung, welche mit der Dichtkunſt des Volkes ſo wenig als möglich gemein haben wollte.

Dieſe unnatürliche Trennung zuſammengehöriger Entwicklungen kann natürlich nur als der Erfolg eines geſteigerten Gegenſatzes unter den Bildungselementen des Mittelalters angeſehn werden. Als ſolcher konnte ſie nur allmälig eintreten und nur kurze Zeit in voller Strenge dauern. Ihre höchſte Steigerung aber fällt eben in die Blüthe des Mittelalters, als auf der einen Seite die Syſteme der Scholaſtiker, auf der andern Seite die höfiſche Dichtkunſt in der größeſten Fülle ihrer Erzeugniſſe glänzten, beide faſt zu derſelben Zeit und faſt ohne allen merklichen Zuſammenhang. Als beide ſich mit einander zu miſchen und in einander einzudringen begannen, wie z. B. bei Dante, da findet ſich auch ſchon eine Auflöſung der mittelalterlichen Zuſtände, da bereitet ſich ein neues Leben vor, welches aber nur durch den Verfall des alten Lebens ſich Bahn brechen konnte. Es waren hier wieder die allgemeinen volksthümlichen Elemente, vom Bürgerſtande vertreten, welche die Vermittlung der geiſtlichen Wiſſenſchaft und der bürgerlichen Dichtkunſt förderten, indem ſie auf der einen Seite das wiſſenſchaftliche Streben

in die Volksſprache herüberleiteten und ihm dadurch eine Richtung auf das weltliche Leben gaben, auf der andern Seite auch in die Dichtkunſt ein der Wirklichkeit des Lebens und dem ganzen Bildungsſtande entſprechendes Nachdenken brachten. Leider iſt unſere Kenntniß des Mittelalters noch nicht genug aufgehellt um dieſen Fortgang überall nachweiſen zu können. Auch iſt es unter allen Umſtänden ſchwer das innere Getriebe des Lebens zu belauſchen. Aber im Allgemeinen wird wohl zugegeben werden müſſen, daß mit dem Emporſtreben der Städte im Mittelalter auch die geiſtige Richtung allmälig ſich ändern mußte. So wie die größere Maſſe des Volkes von unten herauf an der durch das Alterthum vermittelten Bildung Antheil zu gewinnen anfing, konnte die wiſſenſchaftliche Forſchung nicht mehr auf theologiſche Unterſuchungen beſchränkt bleiben; ſie mußte ſich der weltlichen Bildung der Alten zu bemächtigen ſuchen. Daraus fließt zu Ende des Mittelalters das Erwachen der Liebe zur alten Literatur in einem viel weitern Umfange ihrer Leiſtungen, in einem viel weitern Kreiſe der Theilnehmenden, als früher der Fall geweſen war. Zu gleicher Zeit mußte man auch dahin ſtreben ſeine Wiſſenſchaft und ſeine Kunſt für die größere Maſſe des Volkes verſtändlich, in der Sprache des Volkes auszudrücken. Auch die Nachahmung der Alten mußte hierauf wirken und eine völlige Umbildung der neuern Literatur hiervon der Erfolg ſein. Eben ſo wenig als die theologiſche Schulweisheit konnte dem betriebſamen Volke die ritterliche, höfiſche Dichtkunſt genügen. Es mußte vielmehr einen getreuen Ausdruck ſeiner Denkweiſe ſuchen, welche tiefer in die Mannigfaltigkeit des

wirklichen Lebens einſchnitt, mehr der ſich bildenden Zukunft ſich zuwandte. Einer Vergangenheit, welche nur noch in trüben und verſchwindenden Schatten nachwirkte, konnte ſie ihren vollen Antheil nicht ſchenken. Man hat bemerkt, daß die Ausbreitung der lehrhaften Dichtkunſt in Zuſammenhang ſteht mit dem Aufkommen des Bürgerſtandes; ſie iſt der natürliche Übergang zur proſaiſchen Literatur, welche im Mittelalter, was die neuern Sprachen betrifft, nur in einer ſehr untergeordneten Weiſe getrieben wurde. Wir können nicht daran zweifeln, daß ſo wie die Bildung des Bürgerſtandes in die Höhe ſtieg und auch über die andern Stände, deren Verbindung ſie vermittelte, ſich zu verbreiten anfing, die ritterliche Poeſie und die ſcholaſtiſche Wiſſenſchaft in Verfall und in Verachtung geriethen. Von da war jedoch bei den meiſten Romaniſch-Deutſchen Völkern noch ein weiter Weg bis zur Entwicklung einer allgemeinen volksthümlichen Literatur in den neuern Sprachen, welcher auch wieder das Muſter der Alten zum Führer, nicht ſelten auch zur Verwirrung dienen mußte.

Wir blicken hier in eine Reihe der manigfaltigſten Erſcheinungen, welche alle unter einem Geſichtspunkt zu faſſen ſind, aber uns faſt verwirren. Nach dem, was wir zuvor geſagt haben, wird es nicht zu kühn lauten, daß überall da das Ende des Mittelalters zu ſetzen ſei, wo eine volksthümliche Literatur erſcheint. Wir verſtehen aber hierunter eine Literatur, welche aus dem Gedächtniß ihres Volkes niemals entſchwunden iſt und niemals der Auffriſchung durch Gelehrſamkeit bedurft hat, weil ſie mit dem Leben des Volkes verwachſen iſt. Eine ſolche Lite-

ratur hat das Mittelalter nicht gekannt; seine Literatur gehört nur den Ständen an, welche noch im Kampf mit einander nach ihrer Vereinigung strebten. So gehört die Lateinische Literatur des Mittelalters dem Klerus an und ist als ein Gesamteigenthum aller Europäischen Völker zu betrachten, fast ohne Spur einer volksthümlichen Eigenheit. Die Literatur dagegen der neuern Sprachen im Mittelalter gehört ihrem bei Weitem größten und wichtigsten Theile nach dem Kriegerstande an und ist von oder für ihn verfaßt. Dieser Stand vertrat nun zwar allerdings gewissermaßen die Eigenthümlichkeit der neuern Völker, aber nur sehr unvollkommen, nur wie im Keime, theils weil er eben nur ein abgeschlossener Stand derselben war, theils weil diese Völker noch gar nicht sich abgerundet hatten, weder in einem Staats-, noch in einem Sprachverbande, weil noch örtliche und landschaftliche Verhältnisse mehr galten, als die Volkseinheit, welche nur im Werden war.

Um diesen Gesichtspunkt festzuhalten, muß man aber freilich die Zeiten des Mittelalters unterscheiden. Weder zu Anfang noch zu Ende des Mittelalters stellt sich der Charakter dieses Zeitraums so entschieden heraus, als in seiner Mitte. Aber wer die Bedeutung einer Zeit begreifen will, der hat vor allen Dingen auf den Mittelpunkt des Lebens zu sehn, nach welchem das Frühere aufstrebt und in welchem die Knotenpunkte der spätern Erfolge liegen. Kein Zweifel, daß die Deutschen Völkerschaften, welche in der Völkerwanderung über Europa sich ergossen, eine starke und frische Volksthümlichkeit in die Entwicklung der neuern Geschichte brachten. Sie werden

dieſelbe in ihren Thaten bewährt, in ihrer Sage bewahrt haben; wir zweifeln auch nicht daran, daß in den Zeiten, als ſie ihre Eroberungen vollbrachten, eine größere Einheit in dieſen Völkerſchaften beſtand, als ſpäter, nachdem aus dem Siege in ihnen eine Adelsherſchaft hervorgegangen war. Aber ſie waren nicht dazu beſtimmt in einer grade aufſchießenden Entwicklung ihrer Volksthümlichkeit die Bahn ihres Lebens zu vollenden; ſie ſollten in einen größern Kreis der Geſchichte eintretend die Aufgabe der Menſchheit da aufnehmen, wo die alten Völker ſie fallen gelaſſen hatten, und dies konnte nur dadurch geſchehn, daß ihre alten Erinnerungen ihnen in den Hintergrund ihres Geſichtskreiſes traten, indem ſie, um ihrer Aufgabe zu genügen, mit Fremden ſich zu verſetzen hatten, nur dadurch, daß ſie in der Miſchung mit andern Volksthümlichkeiten ſich ſpalteten, und ein Geſetz und eine Bildung in ſich aufnahmen, welche ihre urſprüngliche Freiheit und Volksthümlichkeit theilweiſe unterdrückten und an deren Stelle ein anderes Weſen und Leben eintreten ließen. Daher haben wir aus dem Munde unſerer Vorfahren ſelbſt über ihre Urſprünge und erſten Thaten kaum eine dunkle Andeutung der Sage. Nach einem natürlichen Proceſſe der Umwandlung trat an die Stelle der Sage die Geſchichte und an die Stelle der Rede die Schrift. Wo dieſe eintraten, da ſind die früher nahe verwandten Völkerſchaften der Deutſchen ſchon ſehr auseinander getreten und aus einer jeden derſelben haben ſich auch ſchon die Verſchiedenheiten der Stände entwickelt, welche wir ſchon früher betrachteten. Eben weil dieſe nicht bleiben konnten, haben auch die Erzeugniſſe der Literatur, welche

ihnen angehörte, in bleibendem Andenken ſich nicht erhalten können. Sie haben nachher durch gelehrte Forſchung wieder entdeckt werden müſſen. So iſt es nicht allein mit der Dichtkunſt in den neuern Sprachen, ſondern auch mit der Philoſophie des 12. Jahrhunderts, wovon unſere Geſchichte Beiſpiele liefern wird. Etwas anderes iſt es mit den ſpätern Zeiten des Mittelalters und ihren Erzeugniſſen. Sie bereiten die neuern Zeiten vor, ſind zum Theil Vorboten derſelben oder greifen in dieſelben wirkſam ein. Daher haben ſie auch nie in demſelben Maße vergeſſen werden können, obwohl man ſie oft verkannt hat. Bei Betrachtung aber der Ausgänge des Mittelalters hat man zu beachten, daß nicht bei allen neuern Völkern zu gleicher Zeit die Grundlagen ihrer neuern Literatur gelegt worden ſind. Dieſe ſind unſerer Anſicht nach da zu ſuchen, wo die neuern Schrift-Sprachen von den Mundarten einzelner Landſchaften ſich loslöſten, ſo daß unter ſehr verſchiedenen Umſtänden und Veranlaſſungen, aber doch in allen Romaniſch-Deutſchen Reichen faſt durchgängig in jedem eine allgemeine Schriftſprache herſchend wurde. Nicht zu gleicher Zeit iſt dies in Europa geſchehen, weil die Völker Europa's um ſo näher dieſer Stufe der Entwicklung ſtanden, je vorherſchender in ihnen das Romaniſche Element war, welches die Grundlage und das Muſter der neuern Literatur wurde. Daher hat beſonders Italien vor allen übrigen Ländern ſeine Literatur gegründet, ſchon im Verlauf des 14. Jahrhunderts, als Dante, Petrarca, Boccaccio Werke verfaßten, welche von allen ſpätern Jahrhunderten geleſen und als Muſter anerkannt worden ſind. Durch dieſe Werke iſt es

in die neuere Zeit eingetreten; durch ſie und durch den Wetteifer mit der alten Literatur, welcher zu gleicher Zeit und durch dieſelben Männer in ihm angefacht wurde, hat es einen weitgreifenden Einfluß auf die neuere Geſchichte Europa's gewonnen.

Die Grenzen, welche wir hiernach dem Mittelalter geben, ſind allerdings nicht ſehr beſtimmt und unſtreitig zu unbeſtimmt für eine Geſchichte, welche ihre Abſchnitte nur von äußern Thatſachen hernimmt. Aber man wird nicht überſehen dürfen, daß überhaupt der Begriff des Mittelalters keine ſcharfe Begränzung verträgt. Daß für denſelben die Bildung der politiſchen Stände von entſcheidender Wichtigkeit iſt, wird man nicht leugnen können; ſie iſt aber ihrer Natur nach nur ein allmäliges Werden. Auch die Geſtaltung der neuern Monarchie, welche mit ihr zuſammenhängt, iſt nur ein allmäliger Proceß, in welchem das Ritterthum durch das Söldnerweſen gebrochen wurde und in die Hand der Landesherrn kam und in welchem auch die Hierarchie untergieng, weil ſie mit der Selbſtändigkeit der einzelnen Europäiſchen Völker nicht beſtehen konnte. Wir überlaſſen es der politiſchen Geſchichte dies weiter auszuführen. Hier, wo wir es mit einem Theile der Literaturgeſchichte zu thun haben, werden wir uns davon nicht losſagen können die Keime der Entwicklung, aus welcher die neuere Zeit erwachſen iſt, vornehmlich da zu ſuchen, wo ſie in der Literatur ihr geheimes Leben zu zeigen beginnen, wenn wir auch dadurch tief in die Zeiten zurückgeführt werden, welche man gemeinlich dem Mittelalter zuzählt. In der Literatur ſtirbt nichts plötzlich ab und kommt nichts plötzlich zum Leben.

Wärend an vielen Orten die ſogenannte ſcholaſtiſche Philoſophie, die Philoſophie des Mittelalters, noch lange nachher ſich erhalten ſollte, war ſie ſchon an andern Orten verſchwunden und an ihrer Stelle begann eine andere Denkweiſe hervorzutreten. So folgen wir für unſere Geſchichte zum Theil andern Abſchnitten, als den gewöhnlichen, welche Staats- oder Kirchengeſchichte für ſich bequem finden mögen, und folgen dem Gange der Literatur, welche uns als ein getreuer Abdruck des Volkslebens nach ſeinen innern Zuſtänden und Beſtrebungen erſcheint, indem wir das Ende des Mittelalters da ſetzen, wo das eigentlich volksthümliche Leben unſerer Romaniſch-Deutſchen Völker in der Ausbildung eines allgemein durchdringenden Schriftweſens ſich verkündet. Es ſei erlaubt noch einmal zu wiederholen, daß wir dadurch dem Mittelalter die Eigenthümlichkeit ſeiner Völker keinesweges gänzlich abſprechen wollen, ſondern nur behaupten, daß die Grundlagen derſelben wärend dieſer Zeit von mancherlei Intereſſen der Stände, der Landſchaften, der Stämme und anderer Beſonderheiten verdeckt wurden.

Zweites Capitel.

Gang der Entwicklung im Mittelalter.

Man iſt lange Zeit gewohnt geweſen im Mittelalter nur eine Zeit der Barbarei zu ſehen, eine natürliche Folge

davon, daß man nur durch einen Kampf gegen die Gewalten des Mittelalters von ſeinen Zuſtänden ſich hatte befreien können. Wir haben darüber eine Zeit lang die dankbare Anerkennung gegen unſere Vorfahren vergeſſen, welche mit Anſtrengung ihrer Kräfte uns dahin gebracht haben, daß wir jenen Kampf beſtehen konnten. Sie ſind ſelbſt nur durch viele Kämpfe dahin gelangt uns dies möglich zu machen. Die große Arbeit ihrer Kämpfe, die Tüchtigkeit der Kraft, welche ſie vorausſetzen, hat auch ein flüchtiger Blick nicht leicht überſehen können; aber lange hat man es überſehen, daß in ihnen ein Fortſchritt wie nach einem verſtändigen Plane iſt; die Barbarei des Mittelalters hat man eben darin zu erkennen geglaubt, daß es in wüſtem und unnützem Hader ſeine Kräfte aufgerieben habe. Dem iſt aber nicht ſo. Die lange Dauer des Mittelalters, das Hin- und Herwogen ſeiner Streitigkeiten, es läßt ſich dies alles daraus ſehr wohl erklären, daß ſeine Aufgabe ſehr ſchwierig war, Elemente des Lebens mit einander zu vereinigen oder in Gleichgewicht zu ſetzen, welche kaum mit einander vereinbar ſchienen, Deutſches und Romaniſches, weltliche und geiſtliche Gewalt. Wenn wir den Gang der Philoſophie in dieſer Zeit begreifen wollen, ſo dürfen wir es nicht unterlaſſen auch auf dieſen Fortgang der Entwicklung im Mittelalter unſer Auge zu werfen.

Es begreift ſich, daß eine geraume Zeit darüber vergehen mußte, ehe die Deutſchen in ihren neuen Eroberungen ſich feſtſetzen konnten. Dies geſchah nur dadurch, daß die Eroberer Romaniſches Weſen annahmen und in allen geiſtlichen Dingen den Unterworfenen ſich anſchloſſen, nicht

allein aus Heiden Christen, sondern auch aus Arianern Orthodoxe wurden und von mancherlei ältern und freiern Gebräuchen ihrer Sitten, ihrer Kirchen immer mehr zu den Gebräuchen der Römischen Kirche sich bequemten. Es gehörte dazu nicht weniger, daß unter den verschiedenen Deutschen Völkerschaften ein einigermaßen gesicherter Friede über ihre eroberte Herschaft sich herstellte. Erst als Spanien von den Arabern erobert worden war, dieser Eroberung aber auch Karl Martell ihre Grenzen gesetzt hatte, als in Frankreich und dem westlichen Deutschland die Fränkische Herschaft überall siegreich war, als sie nun auch über die Alpen hinüber dem Pabstthum die Hand bot und dadurch die Longobardische Macht ihrem Fall entgegenging, war der Zeitpunkt eingetreten, wo eine dauernde Gestaltung des Romanisch-Deutschen Reiches sich hoffen ließ. Da war es nun nicht ohne Bedeutung, daß zu gleicher Zeit, im 8. Jahrhundert, die Römische Kirche von der Griechischen sich getrennt hatte. Es schien nun als sollte das Karolingische Reich in Absonderung auf der einen Seite vom Griechischen Kaiserthum, auf der andern Seite von den Heiden und Muhammedanern, seinen Nachbaren, eine feste Grundlage für die Romanisch-Deutsche Bildung abgeben und neben ihm kein anderes Reich derselben Bildung bestehn, außer etwa England, welches durch seine abgesonderte Lage auch eine unabhängige Entwicklung in Anspruch nehmen konnte.

Aber bei dieser ersten Gestaltung der Dinge unter den neuern Völkern Europa's hat es nicht bleiben sollen. Wie groß auch die Herschermacht Karl's des Großen, wie groß auch sein durchdringender Geist war, eine blei-

bende Ordnung der Dinge hat er nicht herbeizuführen vermocht. Es verlohnt ſich wohl der Mühe zu fragen, warum das nicht ſein konnte und nicht ſein ſollte.

In der Vereinigung des Reiches, welches er gewonnen hatte, fanden ſich unſtreitig zu viele widerſtrebende Elemente, als daß ſie ohne einen langwierigen Kampf mit einander ſich hätten ausgleichen können. Beſonders hat man dabei auf die Verſchiedenheit der ſüdweſtlichen und der nordöſtlichen Länder zu ſehen. In der That waren jetzt die Bewegungen der Völkerwanderung noch nicht vollendet. Auch die Frieſen, die Sachſen, die Normannen waren in den Zug nach Weſten und Süden gezogen worden, welcher die übrigen Deutſchen Völkerſchaften früher und mächtiger in neue Wohnſitze getrieben hatte. Ihre ſpätern Eroberungen, von Gefolgſchaften ausgegangen, wie die Eroberungen der andern Deutſchen, ſind von dieſen ſonſt nicht weſentlich unterſchieden, außer daß ſie dabei ihre alten Sitze behaupteten. Wenn nun die Karolinger ſie angriffen und, ſoweit ſie dieſelben erreichen konnten, zur Unterwürfigkeit zwangen, ſo haben wir das als einen Krieg anzuſehn nicht weniger der Vertheidigung als der Eroberung.

Daß hierdurch die nordöſtlichen Völkerſchaften in den Kreis unſerer Geſchichte gezogen wurden, haben wir als etwas Entſcheidendes für den Gang aller ſpätern Entwicklung anzuſehn. Denn erſt hierdurch, meinen wir, iſt das Gleichgewicht zwiſchen dem Deutſchen und dem Romaniſchen Elemente in der Miſchung unſeres Lebens hervorgebracht worden. Sehen wir, wie das Fränkiſche Reich erwuchs und das Römiſche Kaiſerthum an ſich

brachte, so können wir uns darüber nicht täuschen, daß in ihm das Romanische Element im Übergewichte und in einem fortschreitenden Wachsthum war. Die Eroberungen dieses Reiches tragen überall das Christenthum mit sich; darin daß sie es verbreiten, finden sie ihre Befestigung, ihre Heiligung. Wie sie Deutschland dem Römischen Stul unterwerfen, so bringen sie auch Frankreich und Italien unter seinen Gehorsam. Sein Recht auf die Königswürde läßt sich Pipin vom Pabste gewähren; Karl der Große empfängt vom Pabste die Kaiserkrone, ein Vorgang von der größesten Nachwirkung. Auch mit der Geistlichkeit der alten Eroberungen stand diese Fränkische Herschaft im genauesten Bunde. Wie hoch man auch das Verdienst Karl's des Großen um die Deutschen Heldenlieder anschlagen mag, es ist verschollen; was er dagegen für das Emporbringen der Lateinischen Literatur gethan, das hat für die Bildung des geistlichen Standes nachweisbare Früchte getragen. Das Römische Kaiserthum unter seinem Scepter war nach dem Bilde des Griechischen Kaiserthums gestaltet worden und es ist merkwürdig genug, daß wir auch in der Literatur, welche sich jetzt von Neuem belebte, einen Nachklang der Griechischen Denkweise finden werden. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß alles Streben nach Bildung, so wie es von den Fränkischen Königen gefördert wurde, den Römischen Zuschnitt annahm. Es war dies eine Herschaft, in welcher die weltliche Macht mit der geistlichen sich zu verschmelzen und alles unter das gleiche weltlich-geistliche Gesetz zu bringen suchte. Wenn die Karolingische Gestalt des Staats durchgedrungen wäre, würden wir in Europa eine Universalmonar-

chie in hierarchiſchem Sinne, ähnlich dem Griechiſchen Kaiſerthum oder dem Arabiſchen Chalifate, erhalten haben.

Daß es hierzu nicht gekommen iſt, davor haben uns eben die nordöſtlichen Völker unſeres Romaniſch-Deutſchen Gemeinweſens bewahrt, indem ſie ein vorherſchend Deutſches Element in unſere Geſchichte brachten, dadurch dem vorherſchend Romaniſchen Elemente das Gleichgewicht hielten und vor einer voreiligen Vereinigung der in uns wirkenden Kräfte ſicherten. Mit ihnen war es doch etwas anderes, als mit den Franken, Burgunden, Weſtgothen in Gallien und Spanien, mit den Longobarden in Italien. Zwar nahmen ſie das Chriſtenthum an und unterwarfen ſich den Ordnungen des Römiſchen Stuls; aber in einem viel geringern Grade vermiſchten ſie ſich mit Römiſch-Gebildeten; von der Lateiniſchen Sprache den größeſten Theil ihrer Ausdrucksweiſe anzunehmen und ſo ihre Sprache in ihren Grundlagen umzuwandeln hatten ſie keine Veranlaſſung. Wie ihre Sprache blieben auch ihre Sitten und Geſetze meiſtens der Deutſchen Art getreu. So waren ſie geſchickt dieſe in der Entwicklung der kommenden Dinge zu vertreten.

Wir können hiernach die Karolingiſche Herſchaft nur als einen unreifen Verſuch betrachten, welcher darauf ausging die Einheit der neuern Völker in einem Reiche darzuſtellen, von den Umſtänden herbeigeführt und von dem Gedanken an das alte Römiſche Reich wie an ein Muſter geleitet. Dieſer Verſuch iſt auch für unſere Geſchichte der Philoſophie von Bedeutung, weil an ihn eine Entwicklung der Literatur und der Philoſophie ſich anſchloß, welche denſelben Charakter eines Verſuches an ſich trägt.

Nach einem kurzen Aufblicken der geſetzmäßigen Ordnung und der friedlichen Künſte, welches ſchönere Tage zu verſprechen ſchien, löſte ſich alles wieder in Hader und Zwietracht auf und die vielberufene Barbarei des 10. Jahrh. iſt ſeine Folge. Der Verſuch des Karolingiſchen Reiches ſcheiterte an zwei Klippen. Wenn es die geiſtliche Gewalt in ſich zu umfaſſen gedacht hatte, ſo war dies allerdings auch ein vom Alterthum ſich herleitender Gedanke und in der Zeit der Karolinger findet ſich kaum eine Spur davon, daß die Geiſtlichkeit ein Bedenken gefunden hätte hierauf einzugehen; aber es war dies durchaus nicht im Sinne der neuern Romaniſch-Deutſchen Völker, welche immer zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Macht unterſchieden und jene keinesweges niedriger als dieſe geſtellt haben. Im Sinne dieſer Völker mußte Freiheit des kirchlichen Weſens von der weltlichen Herſchaft nothwendig gewonnen werden. Und die Keime hierzu hatte die Karolingiſche Herſchaft ſelbſt gepflegt. Aus der Mitte der Geiſtlichkeit, welche ſich im Gegenſatz gegen das Deutſche Weſen zu fühlen begann, und recht in der Mitte des Fränkiſchen Reiches, da, wo Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen, die Ehrfurcht vor dem Römiſchen Stule gepflanzt hatte, gingen ſchon im 9. Jahrhunderte die Pſeudo-Iſidoriſchen Decretalen hervor, welche wenn nicht als Grundlage der hierarchiſchen Macht, doch als eins der früheſten Denkmale und der vorzüglichſten Mittel hierarchiſcher Geſinnung im Mittelalter angeſehn werden müſſen. Dies war alſo die eine Klippe. Die andere lag in den Keimen volksthümlicher Verſchiedenheit, welche jenem Reiche ſich entgegenſetzten. Wenn das neue Weſt-Römiſche Kai-

ſerthum alle Romaniſch-Deutſche Völker unter einer Herſchaft vereinigt zu halten gedacht hatte, ſo erhob ſich dagegen alsbald der Unterſchied der Länder und ihrer Bewohner. Bald ſonderten ſich Deutſchland, Italien, Frankreich wieder von einander, ja eine noch viel größere Zerſpaltung der Herſchaft in dieſen Ländern ergab ſich aus wechſelvollen Kämpfen der eiferſüchtigen Stämme, Landſchaften und Gemeinheiten, als vorher geweſen war.

Hierbei gewann nun zuerſt das Deutſche Element das Übergewicht und ſtellte zuerſt Ordnung und Einheit der Herſchaft wieder her. Wenn im Karolingiſchen Reiche der Romaniſche Geiſt vorgeherſcht hatte, ſo war es beim Schwanken der beiden Gegengewichte nothwendig, daß nun das Deutſche Weſen ſich hob, und es führte ſeine Erhebung ſchnell bis zum vollſtändigen Siege durch. Es iſt merkwürdig, wie bald nach ihrer Unterjochung durch Karl den Großen die Sachſen mit den Deutſch gebliebenen Franken, mit den Schwaben, den Baiern trotz der Eiferſucht der Stämme, welche noch lange blieb, eine Partei machten. Da erwies ſich die abſondernde Natur, welche im Deutſchen Elemente war. Sie regte ſich auch in Frankreich und Italien, doch in einem geringern Grade. So zerfiel das Karolingiſche Reich bald in drei, nicht lange darauf in mehr Herſchaften; der Vertrag von Verdun iſt nur der Anfang dieſer Auflöſung. Zu gleicher Zeit erhoben ſich die Normannen zu erobernden Zügen und verſtärkten das Deutſche Blut in den weſtlichen Reichen, aber auch die Zerſplitterung des Ganzen. Es hat einen innern Zuſammenhang mit dieſem Geſchick des Fränkiſchen Reiches, daß auch das Angelſächſiſche Reich, wel-

ches in ähnlicher Weiſe wie das Fränkiſche einen geiſtlichen, kirchlichen Charakter angenommen hatte, durch die Einfälle und Eroberungen der Dänen einen Zuwachs an Deutſchen Beſtandtheilen erhielt, aber auch im Streite der ſich miſchenden Beſtandtheile dem Zuſtande der Schwäche zugeführt wurde, welcher es zu einer leichten Beute der Franzöſiſchen Normannen machte. Aus der Verwirrung, welche der Sturz des Fränkiſchen Reiches herbeigeführt hatte, erhob ſich nun zuerſt wieder das Deutſche Reich zu einer geordneten Geſtalt trotz der feindlichen Anfälle, welche es von ſeinen öſtlichen Nachbaren, den Magyaren und den Slaven zu erdulden hatte, bald ſiegreich über ſie, bald ſie an ſeinen Gränzen zur Abhängigkeit zwingend. Unter ſeinen Sächſiſchen und Fränkiſchen Königen brachte es die Römiſche Kaiſerkrone an ſich mit der Herſchaft über Italien, mit den weiteſten Anſprüchen auf eine Oberlehnsherrlichkeit über alle Könige der abendländiſchen Chriſtenheit. Die Deutſchen Könige verfehlten nicht hiervon gelegentlich Anwendung zu machen. Über Italien herſchten ſie, ſoweit es die Umſtände irgend erlaubten; nicht minder brachten die Fränkiſchen Könige das Burgundiſche Reich unter ihre Herſchaft, dadurch ihre mächtige Hand weit in das jetzige Frankreich hineinſtreckend; Böhmen war ihnen unterworfen, den Slaviſchen Völkerſchaften gewannen ſie mehr und mehr von ihrer Herſchaft ab und brachen deren Macht an ihren Grenzen völlig; in Polen und Ungarn ſetzten ſie ihre Könige; die geiſtliche Gewalt ihrer Biſchöfe erſtreckte ſich über Dänemark und Skandinavien; die päbſtliche Gewalt war in ihrer Hand und wo ſie ſich ausbreitete, ſchien auch der Einfluß der Rö-

miſchen Kaiſer geſichert. Da, als Kaiſer Heinrich der III. herſchte, ſchien in der That keine geringe Gefahr vorhanden zu ſein, daß alle Europäiſche Völker Romaniſch-Deutſcher Abkunft unter eine Obergewalt kämen; die Karolingiſche Herſchaft ſchien ſich wiederherſtellen zu wollen, nur daß die höchſte Macht in Europa jetzt im Mittelpunkte des Deutſchen Weſens, nicht in den ehemaligen Römiſchen Provinzen ihren Sitz hatte.

Sehen wir auf dieſen Zeitraum vom Verfall der Karolingiſchen Herſchaft bis auf den höchſten Glanz der Fränkiſchen Kaiſer, um ſeine Literatur und ſeine Philoſophie zu finden, ſo zeigen ſich nur wenige Spuren eines freien Denkens, welche unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen könnten. Das Bemerkenswerthe gehört meiſtens noch den Zeiten Karolingiſcher Bildung an; nur ſchwache Vorläufer ſcheinen eine kommende Philoſophie verkünden zu wollen. Die Philoſophie des Mittelalters gehört nicht den Zeiten an, wo das Deutſche Element die Herſchaft hatte; ſie iſt vorherſchend Romaniſcher Natur.

Wir haben ſo eben die Gefahr betrachtet, in welcher die Europäiſchen Völker im 11. Jahrh. bei der Übermacht der Deutſchen Herſchaft ſchwebten. Es iſt vielleicht in Europa niemals eine Gefahr ähnlicher Art größer geweſen. Allein in demſelben Augenblicke, wo ſie am größeſten war, erhob ſich auch die Gewalt, welche die Übermacht des Deutſchen Kaiſerthums brechen ſollte. Unſtreitig erhob ſie ſich von der Romaniſchen Seite am ſtärkſten; denn ſie war geiſtlicher Natur und ging vom Chriſtenthum aus, ſollte es auch nur von einem Misverſtändniſſe des Chriſtenthums geweſen ſein. Daher trug ſie auch ein

Princip der Vereinigung für unſere Völker in ſich. Indem ſie die politiſche Einheit des Deutſchen Reiches lockerte oder ſprengte, indem ſie überhaupt der politiſchen Einheit gefährlich ward, wollte ſie nur eine viel durchgreifendere Verbindung der ganzen abendländiſchen Chriſtenheit, die Hierarchie der Päbſte, gründen. Es iſt nicht unſere Meinung, daß hieran nicht auch das Deutſche Volk ſeinen Antheil gehabt hätte. Zu viel von der Romaniſchen Denkweiſe und Sitte war ſchon in dasſelbe übergegangen, als daß es bei dieſer allgemeinen Bewegung des Romaniſchen Elements hätte unbetheiligt bleiben können. Es nahm um ſo lebhaftern Antheil daran, je empfänglicher es von jeher geweſen iſt für jede Art menſchlicher Bildung, von welcher Seite ſie ihm auch geboten werden mochte. Unter den Karolingern waren ſeine Schulen ganz im Romaniſchen Geiſte gegründet worden; auch die Sächſiſchen Ottonen hatten den Reiz der alten Bildung empfunden; unter den erſten Fränkiſchen Königen finden wir jene Schulen in einem eifrigen Beſtreben Romaniſche Gelehrſamkeit und Kunſt auf die Deutſche Zunge zu übertragen. Die geiſtliche Gewalt von ihren Schlacken zu reinigen, zu entfeſſeln und emporzubringen hat eben der Kaiſer Heinrich III., welcher die höchſte weltliche Macht der Deutſchen in ſeinen Händen hielt, mit dem größeſten Erfolge geſtrebt. Als die Reform der Kirche begann, zählte ſie unter ihren eifrigſten und reinſten Anhängern auch viele Deutſche Biſchöfe. Aber demungeachtet kann kein Zweifel ſein, daß die Erhebung der Hierarchie den Verfall der Deutſchen Macht bezeichnet. Beſonders deswegen iſt ſie unter uns Deutſchen mit großer Mißgunſt beurtheilt worden. Nur

ſchwer hat man davon ſich überzeugen können, daß alle ihre weſentlichen Punkte in dem Entwicklungsgange der neuern Völker nicht zu umgehende Fortſchritte waren.

Das Chriſtenthum mußte gleich anfangs gegen die Deutſchen Völkerſchaften eine ganz andeke Stellung annehmen, als gegen die gebildeten Völker der alten Welt. Wenn es bei dieſen durch Lehre und Ermahnung wirkte, den Irthümern und Laſtern einer überfeinerten Bildung ſich entgegenſetzend, welche für die verwickeltſten Fragen noch immer leicht erregt war, ſo konnten dieſe Mittel bei einem vorher durch Krieg und Eroberung verwilderten Volke nur wenig anſchlagen. Nur durch Zucht und Strafe war ihm beizukommen; feſte geſetzliche Einrichtungen, ein obrigkeitliches Anſehn mußte dem Chriſtenthum beiwohnen, damit es die wilde und unbändige Kindheit dieſes Volkes zähmen könnte. Nicht wie bei den alten Völkern war das Chriſtenthum auch bei den neuern Völkern hervorgewachſen gleichſam aus ihrem eigenen Bildungsſtande, nicht als eine nothwendige Forderung, ein Bedürfniß, welches ſich ihnen innerlich aufgedrängt hätte; vielmehr als etwas Fremdes war es ihnen angekommen, weil ſie mit andern Völkern in Berührung gerathen waren, deren höhere Bildung ihnen Achtung abzwang, deren Sitten, Wiſſenſchaften und Künſte ſie mit Staunen ergriffen. Daher die große Gewalt der Autorität älterer Zeiten im Mittelalter. Wie die lernbegierige Jugend ihren Erziehern ein gläubiges Ohr leiht, weil ſie überzeugt iſt, daß dieſe wiſſen, was ſie erfahren möchten, weil ſie täglich von ihnen ſich gefördert ſieht, ſo horchte das Mittelalter begierig auf die Überlieferungen der Alten, welche durch die Geiſtlich-

keit ihm zugingen. Bis man alle dieſe Dinge begreifen könnte, ſuchte man ſie vorerſt nachzumachen und im Gedächtniß zu bewahren. So kam das Chriſtenthum zu den neuern Völkern, ſo hat es lange bei ihnen ſich erhalten, als Geſetz und äußerliche Zucht, als Überlieferung und unverſtandene, ja unverſtändliche Lehre. Bei denen, welche ſich ihm unterwarfen, was konnte es zunächſt hervorbringen, als Werkheiligkeit und Glauben an das todte Wort?

Doch hüten wir uns vor Übertreibungen. Man hat den Katholicismus des Mittelalters beſchuldigt, daß es nichts als Werkheiligkeit und jenen todten Glauben gekannt habe. Man hat jene beiden, Werkheiligkeit und Glauben an die Formel, für durchaus unfruchtbar, ja für verderblich gehalten. Nichts iſt unbilliger. Werkheiligkeit iſt Übung, Zähmung durch das Geſetz; ſie ſchließt in ſich die Gewöhnung ſich ſelbſt zu überwinden. Dieſe Dinge ſind allen Menſchen nöthig um zur wahren Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Lebens zu gelangen. Wir ſehen es an den Kindern. Sie müſſen erſt dem Worte glauben und gehorchen lernen, ehe ſie zu größeren Dingen fähig werden. Auch iſt es nicht allein das leere Wort und die mechaniſche Übung, was die noch unerfahrene Jugend am Munde und im Gehorſam der Überlieferung feſthält, ſondern unter dieſer Hülle verbirgt ſich die Ahndung eines Höhern, die Ehrfurcht vor dem Göttlichen, welches man nur in reiner Geſtalt nicht faſſen kann, welches man verkörpert ſehen will und von ſeiner groben Hülle nicht zu unterſcheiden weiß. Man würde dem Mittelalter großes Unrecht thun, wenn man in ſeinem Aberglauben nicht auch den Glauben, in ſeiner Verehrung vor Heiligen und

vor Prieſtern nicht auch die Verehrung vor dem göttlichen Geſetze erkennen wollte. Man hat die Prieſter des Mittelalters beſchuldigt, daß ſie die Werkheiligkeit und den todten Glauben abſichtlich genährt hätten beim Volke. In allen Claſſen der Menſchen giebt es Nichtswürdige. Aber ſo abſichtlich, wie man meint, wird nichts Großes betrieben. Als wenn die Prieſter die allein Wiſſenden geweſen wären unter ſo großer Unwiſſenheit. Man muß ſich erinnern, daß mit den Schülern auch der Lehrer ſinkt, daß der Geſichtskreis des Clerus unter ſo vielen Beſchränkungen der Zeit ſich verengern mußte, daß indem er zu dem ungebildeten Volke ſich herabließ, um es emporzuziehen, bald um nicht viel höher ſtand, als ſeine Zöglinge. Doch werden wir in unſerer Geſchichte auch oft Veranlaſſung haben zu bemerken, wie er redlich bemüht war ſich mit ihnen wieder emporzuarbeiten und das Verſtändniß einer Lehre zu gewinnen, welche er ſelbſt zuerſt nur als todte Formel hatte kennen lernen. Indem wir aber dies alles für den Klerus des Mittelalters und für ſeine Hierarchie in die Wage legen, wollen wir keineswegs leugnen, daß eine ſolche Geſtalt der Dinge nur für eine gewiſſe Stufe der Bildung möglich und nützlich war. Hierarchie iſt überall ein Zeichen, daß eine alte Bildung auf neue Verhältniſſe übertragen werden ſoll; ſo wie die Übertragung bis auf einen gewiſſen Punkt gelungen iſt, muß ſie verſchwinden. Daß ſie im Mittelalter auch über dieſen Punkt hinaus ſich zu erhalten ſtrebte, iſt in der Natur der Dinge gegründet, aber nur zu entſchuldigen, nicht zu loben. Jene Werkheiligkeit, jener blinde Glaube ohne auch nur den Grund der Autorität

zu prüfen, ſie wurden ſchädlich, ſobald ſie über ihre Zeit hinaus ſich zu erhalten ſtrebten, ſobald ſie gedachten nicht als Mittel, ſondern als Zweck ſich geltend zu machen.

Wir dürfen noch einige Einzelheiten nicht übergehen, welche die geiſtliche Gewalt im Mittelalter emporbrachten, aber auch verweltlichten und dadurch zur hierarchiſchen Reform antrieben. Schon von Alters her, ſo wie das Chriſtenthum auch eine andere Anſicht über rechtliche Dinge gebracht hatte, war die Geiſtlichkeit in den Beſitz einer gewiſſen Rechtsgewalt gekommen. Sie ordnete vieles zum Theil nach dem Muſter des jüdiſchen Geſetzes. Als die Staaten chriſtlich geworden waren, kam dies nicht außer Übung, vielmehr vermehrte ſich allmälig der Umfang der geiſtlichen Gerichtsbefugniſſe, jemehr die Sitten ſich verwilderten. Hierzu trug die Miſchung der Völker nicht wenig bei, welche ſchon im Römiſchen Reiche die Völkerwanderung verbreitete. Die Völker, welche den Römiſchen Staat zertrümmerten, hatten mehr Achtung vor dem göttlichen, als vor dem weltlichen Geſetze. Wärend ſie dieſes brachen, unterwarfen ſie ſich jenem mehr oder weniger freiwillig. Dadurch kam auch die freiwillige Gerichtsbarkeit empor, welche die Geiſtlichkeit übte. Beſonders war auch die Bewachung des Ehegeſetzes in ihrer Hand; bei den fleiſchlichen Neigungen und Vergehungen der Zeit eine reichliche Quelle der Macht. In den von den Deutſchen eroberten Provinzen des Römiſchen Reichs war ferner die Geiſtlichkeit, anfangs ganz Römiſch und immer mit dem Romaniſchen Weſen verwandt, der natürliche Schutz der Unterjochten. An den Biſchofsſitzen waren und ſammelten ſich die Städte und kamen allmä-

lig zu größerem Anſehn, anfangs von der Geiſtlichkeit vertreten, ſpäter zur Selbſtändigkeit emporwachſend. Was ihrer Größe diente, das trug lange Zeit zum weltlichen Anſehn ihrer Biſchöfe bei. Ihrem geiſtlichen Gericht unterwarfen ſich von Anfang an ſelbſt Könige ohne Schaden ihrer weltlichen Macht, denn vor der Geiſtlichkeit ſich zu demüthigen, das ſchien nur Demuth vor Gott. Aber indem der Clerus ſo an weltlicher Macht wuchs, wurde er auch allmälig verweltlicht. Von Reichthum und Länderbeſitz umgeben, den Städten vorſtehend, Lehen von den Königen empfangend ordnete er mit Gewalt die ihm Untergebenen, zog in die Schlacht, war Schreiber, Rath, Kanzler der Fürſten. So miſchten ſich Dinge, welche doch nach den Grundſätzen jener Zeit unvereinbar ſchienen. Wir haben bemerkt, wie weit dieſe Miſchung im Karolingiſchen Reiche vorgeſchritten war. Durch ſie kam die geiſtliche Herſchaft faſt ganz wieder in die Hände der weltlichen. Man ſieht es am deutlichſten an ihrem Haupte, dem Pabſtthum. Mit dem Verfall der Karolingiſchen Macht kam es in die Gewalt der Italieniſchen Großen, welche es ſo ſchamlos misbrauchten, daß es eine Erleichterung ſeines Joches ſchien, wenn Sächſiſche oder Fränkiſche Kaiſer, über den Italieniſchen Parteien ſtehend, es weniger aus weltlichen Rückſichten, als nach Verdienſt vergaben.

Aber indeſſen bildete ſich im Schooße der Kirche ſelbſt eine Reform der Geiſtlichkeit vor. So lange als der Gegenſatz zwiſchen Klerus und Laien in der ſchroffen Form blieb, in welcher allein das Mittelalter ihn zu faſſen wußte, in welcher er bleiben mußte, ſo lange ein großer

Theil des Gottesdienſtes und faſt alle kirchliche Wiſſenſchaft der Lateiniſchen Sprache ſich bediente, ſo lange iſt jede Reform der Kirche aus ſich ſelbſt von der äußerſten Spitze dieſes Gegenſatzes nach der geiſtlichen Seite zu, vom Mönchsthume ausgegangen. Wer wird es verkennen, daß in dieſer klöſterlichen Abſonderung der Mönche von der Welt ein Ideal der Frömmigkeit angeſtrebt wird, welchem die menſchliche Natur widerſpricht, daß ſelbſt die mildern Mönchsregeln ein Joch auflegen, welchem kaum der Einzelne, viel weniger große Geſellſchaften treu ſich zu unterwerfen vermögen? Daher ſind auch alle geiſtliche Orden bald nach ihrer Entſtehung ausgeartet und in Verfall gerathen. Aber wie ſehr ſie im Weſen des Mittelalters lagen, wie ſehr ſie ſeiner Kirche nothwendig und durch die Meinung des Volkes begünſtigt waren, das zeigt die Geſchichte ihrer Reihenfolge, indem ſobald der eine Orden verfiel, nur ein anderer, nur eine ſtrengere Verfaſſung, eine Schärfung der Ordensgelübde an ſeine Stelle trat. Gleichſam als wären die Forderungen der Natur nicht verletzt, ſondern nur nicht genug unterdrückt worden. Den Cluniacenſern folgten die Ciſtercienſer, den Ciſtercienſern die Bettelorden, faſt die äußerſte Steigerung der mönchiſchen Enthaltſamkeit, in der Gunſt der Zeiten nach; das neuere Pabſtthum hat ähnliche Erſcheinungen nachzuweiſen. Von jenen Mönchsorden iſt für die Erhebung der geiſtlichen Gewalt die Congregation der Cluniacenſer die wichtigſte. Auch die Klöſter waren ganz weltlich geworden, ſie hatten große Güter an ſich gebracht, welche die Habſucht reizten; ſie waren in die Hände von Laien gekommen, ja ſogar erblich ge-

worden, als im Anfange des 10. Jahrh. im Kloſter zu Clugny (Cluniacum) die Benedictiner Regel wieder hergeſtellt und geſchärft wurde. Das Kloſter erhielt die freie Wahl ſeiner Aebte; nur dem Pabſte war es unterworfen; nach ſeiner Regel wurden allmälig viele Klöſter eingerichtet, alle aber ſtanden unter dem einen Abte zu Clugny und bildeten eine Congregation unter der Gewalt eines geiſtlichen Oberhauptes. Alles dies iſt ein Vorbild der Reform der Kirche, welche anderthalb Jahrhunderte ſpäter eingeleitet wurde. Bei dieſer finden wir die Cluniacenſer und andere reformirte Benedictiner in voller Thätigkeit. Petrus Damiani und Hildebrand, welcher als Pabſt Gregor VII. hieß, gehörten zu dieſen Benedictinern, der Abt Hugo von Clugny war unter den vertrauteſten Freunden dieſes Pabſtes, unter ſeinen eifrigſten Rathgebern; es iſt ſehr bezeichnend, daß eine ſpätere Erzählung, wenn auch vielleicht nur eine Sage, den Hildebrand zu Clugny mit dem erwählten Pabſte Leo IX., mit welchem die Reform begann, zuſammentreffen und dieſem die Weiſung ertheilen läßt, nicht auf die weltliche und königliche Einſetzung, ſondern nur auf die Wahl der Römiſchen Geiſtlichkeit und der Gemeinde ſich ſtützend den päbſtlichen Stul zu beſteigen*). Als der Cluniacenſer Orden von ſeiner Strenge nachließ und verfiel, trat der ſtrengere Ciſtercienſer Orden an ſeine Stelle; man braucht unter ſeinen Aebten nur den heiligen Bernhard von Clairvaux zu nennen, um den Einfluß zu bezeichnen, welchen er auf die Erhöhung der päbſtlichen Macht und

*) S. Neanders's Kirchenq. IV. S. 223 Note 2.

des Klerus ausgeübt hat. Als auch dieſer Orden und andere ihm ähnliche und gleichzeitige verfallen waren, erhoben ſich im 13. Jahrh. die Bettelorden, deren Bedeutung für die geiſtigen Bewegungen dieſer Zeit wir noch oft werden berühren müſſen.

Das Mönchiſche in der Reform der Kirche, welche nun durchgeſetzt werden ſollte, kann man nicht verkennen. Es offenbart ſich am deutlichſten in dem Dringen auf die Eheloſigkeit des Klerus, welches ſelbſt unter den Geiſtlichen ſo viele dieſen Neuerungen abgeneigt machte. Die Eheloſigkeit ſchien ihnen ein unerträgliches Joch aufzulegen; das Gebot derſelben ſchien gegen die Natur anzukämpfen und zu Laſtern zu verlocken; aber dennoch wurde ſie von der allgemeinen Meinung der Zeit gefordert. Wenn ein Prieſter ſich ihr widerſetzte, ſo ſchien er nur ſeine perſönliche Schwäche vorzuſchützen. So viele fromme Männer hatten ein Beiſpiel der Enthaltſamkeit gegeben! Je höher die Würde war, welche der Klerus gegenüber den Laien in Anſpruch nahm, um ſo mehr mußte er auch durch ein reines Leben ſich auszeichnen. Kein Punkt der Reform iſt daher ſo ſtreng durchgeſetzt worden, als dieſer. Mönchiſch war nicht weniger die Scheu durch die Berührung der geiſtlichen Würde mit weltlicher Vergebung ihrer Reinheit Eintrag zu thun. Wie ſehr wurde durch dieſen Streit zwiſchen weltlicher und geiſtlicher Macht der alte Gedanke an die Armuth der Apoſtel wieder angeregt! Konnte doch der Pabſt Paſchalis II. den Gedanken faſſen der weltlichen Herſchaft des Königs alle die Verleihungen zurückzugeben, welche die Biſchöfe und Aebte zu mächtigen Herrn gemacht hatten. Das mönchiſche Gelübde der

Armuth, wie es eben damals die Ciſtercienſer beſonders wieder angeregt hatten, ſchwebte ihm vor. Wie waren ſolche Gedanken zu umgehn, da man in dieſer Zeit am liebſten Mönche zu den höchſten Würden der Kirche heranzog? Ein ſolcher Mönch, Anſelm der Erzbiſchof von Canterbury, welcher in dieſer Reform keine unbedeutende Rolle überkam, war nicht minder mit jenem Gedanken ſeines Pabſtes vertraut. Schon beim Namen des Eigenthums faßte ihn ein Schauder *).

Doch mit ſolchen Gedanken allein wird keine Umwälzung der Dinge durchgeſetzt, welche tief in das politiſche Leben eingreift. Es war ein Kampf, in welchem jene mönchiſche Anſicht von der Heiligkeit und Reinheit des Klerus durchgefochten werden ſollte, gegen die weltliche Macht, gegen die weltliche Geſinnung des Klerus ſelbſt. Wie hätte ein ſolcher Kampf ohne weltliche Mittel durchgeführt werden mögen? Wie wären dabei Übergriffe der Parteien gegen die Grundſätze ſelbſt, aus welchen der Kampf hervorging, zu vermeiden geweſen? Es ſchien nicht mehr als billig, daß die Wahlen zu den geiſtlichen Ämtern von der Macht weltlicher Großen unabhängig gemacht würden, zuerſt die Pabſtwahl, alsdann auch die Wahlen der Biſchöfe und Aebte. An einen wirkſamen Einfluß des niedern Volkes war in dieſen Zeiten nicht zu denken. So ſuchte der geiſtliche Stand in ſeiner innern Einrichtung von den weltlichen Ständen ſich völlig frei zu machen. Dies entſprach dem Gegenſatze der Elemente, welche die chriſtlichen Völker des Romaniſch-Deut-

*) Eadmerus de vita Anselmi p. 8 b ed. Gerberon.

ſchen Weſens durchdrangen. Um jedoch zu dieſem Ziele zu gelangen, mußte die Geiſtlichkeit unter einem Haupte ſich zuſammenſcharen und das Pabſtthum eine zuvor nie geſehene Macht gewinnen. Die Verfaſſung der Kirche wurde nun immer monarchiſcher. Ihre Beſtimmung in dieſer Zeit war nicht jedes Unrecht zu dulden. Dazu berufen das Recht in einem weitern Kreiſe zu üben mußte ſie die Macht ihren Ausſprüchen die Vollſtreckung zu ſichern behaupten oder gewinnen. Der Bann der Kirche nahm nun ein furchtbares Anſehn in Anſpruch. Wo er keinen Gehorſam fand, mußte er Gehorſam zu erzwingen ſuchen. So konnte es nur der Gedanke einfacher Mönche ſein, daß dieſe Prieſterſchaft weltlicher Macht ſich entkleiden könnte, und Reichthum iſt nur eine Art der Macht. Jenes Geſchenk des Conſtantinus und des Pipinus, das Erbtheil des Römiſchen Stuls, konnte ſelbſt als eine weltliche Verleihung angeſehn werden; ſollten nicht auch hierin die Biſchöfe den Päbſten gleich geſtellt bleiben? Aber das war keine Frage, daß der geiſtliche Stand durch ſolche Beſitzthümer von den Laien, über welche er an Gottes Statt zu richten hätte, nicht abhängig werden dürfte. So hängen in der That alle dieſe Forderungen, welche in der Mitte des 11. Jahrh. von den Päbſten nicht ſowohl erhoben, als vertreten wurden, auf das Genaueſte zuſammen. Von dem Gedanken, daß die geiſtliche Macht, den Willen und das Geſetz Gottes verwaltend, höher ſei als die weltliche, gingen ſie aus. Es war eine ſchöne Täuſchung, daß man das Geſetz Gottes gleichſam verkörpern, in einem von weltlichen Begierden abgelöſten, heiligen, unter einem heiligen Willen verei-

nigtem Stande darſtellen wollte. Eben weil er eine Täuſchung, konnte jener Gedanke in keinem Menſchen ſich rein erhalten, viel weniger im Ganzen rein durchgeführt werden.

Wir haben noch einen Punkt zu bemerken. Die Erhebung des Pabſtthums gegen das Römiſch-Deutſche Kaiſerthum pflegt uns bittere Gefühle zu erregen, weil ſie dieſes Kaiſerthum von ſeinem Glanze herabwarf und nicht allein die Übermacht unſeres Volkes niederdrückte, ſondern auch das Innerſte unſeres Staats zerrüttete. Aber fragen wir, ob dies nicht heilſam war für das Ganze Europa's und dadurch auch für uns ſelbſt. Wir haben bemerkt, wie gewaltig unter Heinrich III. die Macht des Römiſchen Kaiſerthums ausgebreitet war. Hätte ſie die Päbſte in ihrem Gehorſam erhalten können, die geiſtliche mit der weltlichen Gewalt vereinend, welche Freiheit in Europa hätte dabei beſtehen können? Die Gefahr, daß dieſe kaiſerliche Herſchaft mit ihren weiten, durch die Erneuung des Römiſchen Rechts nur geſchärften Anſprüchen der übrigen Welt zu groß werden würde, iſt noch lange nachher geblieben. So wie einen Augenblick der Streit zwiſchen Pabſt und Kaiſer ruhte, trat ſie von Neuem hervor. Welche weitausſehende Entwürfe beſchäftigten den Kaiſer Heinrich V. kurz vor ſeinem Ende, Entwürfe, deren Ausführung dem Innern Deutſchlands eine ganz neue Geſtalt gegeben haben würden [1]). Mit nicht kleinern Plänen beſtieg Friedrich I. den Kaiſerthron. Auch

1) S. Stenzel's Geſch. der Deutſchen unter den Fränk. Kaiſern I. S. 719.

auf dieſe Gefahren hatten die Päbſte und ihre Partei wohl ihr Auge gerichtet; zu ihr gehörten nicht allein fromme, aber der Welt unkundige Seelen, ſondern in ihr iſt auch der Urſprung der umſichtigen Politik zu ſuchen, deren Blick Europa umfaßt und die in ihm herſchenden Völker und Staaten im Gleichgewicht zu halten ſucht [1]).

Wie merkwürdig hat ſich der Lauf dieſer Dinge geſtaltet. Zuerſt hatte die weltliche Macht, aber im engſten Bunde mit der geiſtlichen und das Deutſche Weſen faſt ganz mit dem Romaniſchen zu verſchmelzen bemüht, die Einheit unſerer Völker zu umfaſſen geſucht; dann war die Übermacht an die Deutſchen gekommen, welche nun in dem Namen des Römiſchen Kaiſerthums die geiſtliche Gewalt und Europa zu beherſchen ſtrebten; aber die Natur des Klerus, ja wir müſſen ſagen, die Grundlage unſerer

---

1) Am beſten ſcheinen mir dies die Briefe des Johannes von Salisbury zu beweiſen; weil dieſe Briefe weniger beachtet worden ſind, als ſie zu verdienen ſcheinen, will ich ein Paar Stellen aus dem 95. Briefe in der Sammlung von Maſſon, welcher wärend des Schisma zwiſchen Alexander III. und Victor IV. geſchrieben iſt, hierher ſetzen. Quis Teutonicos constituit judices nationum? — Vom Anfange der Regierung Friedrichs I. berichtet er als Augenzeuge über das, was der König mit dem Pabſte Eugen III. verhandelt habe. Promittebat enim se totius orbis reformaturum imperium, urbem, urbi subigendum orbem eventuque facili omnia subacturum, si ei ad hoc solius Romani Pontificis favor adesset. Id enim agebat, ut in quemcunque demutatis inimicitiis materialem gladium Imperator, in eundem Romanus Pontifex spiritualem gladium exerceret. — Dagegen erhebt er das Princip: Libera debent esse judicia, — — porro ecclesiastica debent esse liberrima.

ganzen geiſtigen Bildung ſetzte ſich dem entgegen und es erhob ſich nun das Pabſtthum mit dem Anſpruche an eine geiſtliche Gewalt, welche alle Europäiſche Mächte unter ein göttliches Geſetz beugen ſollte. Nicht allein im Innern will es herſchen, ſondern es führt auch in den Kreuzzügen die Scharen unſerer Völker gegen den natürlichen Feind, gegen den Feind des Chriſtenthums. Um jedoch ſeine Pläne durchzuſetzen iſt es genöthigt mit weltlicher Macht ſich zu umgeben; da untergräbt es ſeine eigenen Grundlagen, da ſtößt es auf den nothwendigen Widerſtand der weltlichen Kräfte und wird in den großartigſten Kampf getrieben, welchen das Mittelalter geſehn hat, in einen Kampf, unter welchem auch die geiſtigen Entwicklungen des Mittelalters in ihren glänzendſten Erzeugniſſen gediehen. Dieſer Kampf mußte das Römiſche Kaiſerthum von ſeiner Höhe herabwerfen, aber auch zugleich die Kräfte des Pabſtthums aufreiben. Seine eigene Macht reichte nicht aus ihn durchzuführen; es mußte die Freiheit der Völker gegen die Übermacht des Römiſchen Kaiſerthums zu Hülfe rufen um ſich zu behaupten; dieſe Freiheit aber mußte auch alsbald eine volksthümliche Entwicklung der Kirche in Anſpruch nehmen und ſo wie dieſe Forderung ſich geltend machte, war es mit der Allgewalt des Römiſchen Stuls vorbei.

Wir dürfen es uns nicht verhehlen, daß die Hierarchie der Päbſte eine Umwälzung des bisher Beſtehenden war. In dem Verlaufe ihrer Ausbildung kommen alle die Gewaltſamkeiten vor, welche eine ſolche zu begleiten pflegen. Auf das beſtehende Recht konnte ſie ſich nicht berufen. Aber ſie wurde in der Kraft der öffentlichen Mei-

nung unternommen und nur durch ſie konnte ſie durchgeſetzt werden. Dieſe zu bilden, dazu hatte das Streben dieſer Zeit Geiſtliches und Weltliches in einem ſtrengen Gegenſatze zu erhalten und jenem dennoch nicht allein einen Vorrang, ſondern auch eine richterliche Entſcheidung über dieſes einzuräumen in einem immer fortſchreitenden Maße gewirkt. Es war dies auch keineswegs eine noch unreife, noch zu erziehende Meinung, als ſie zur Wirkſamkeit im öffentlichen Leben ſchritt, ſondern in den entſchiedenſten und unzweideutigſten Äußerungen hatte ſie ſich bereits ausgeprägt, ja im Geheim ſchon ein geſetzliches Anſehn gewonnen, welches ſie jetzt nur in der Ausübung im weiteſten Sinne geltend zu machen ſuchte. Viele einzelne Fälle konnten angeführt werden, in welchen Laien, Fürſten und Könige, vor der geiſtlichen Macht ſich gedemüthigt hatten; viele Beſchlüſſe der Concilien und Päbſte waren für die Neuerung anzuführen; für ſie ſprachen die Pſeudo-Iſidoriſchen Decretalen, welche damals das Anſehn gültiger Geſetze ohne Widerſpruch behaupteten. Daher konnten die Päbſte alle ihre Neuerungen für Wiederherſtellungen des Rechts ausgeben und bei der Unkunde der Geſchichte, welche in dieſen Zeiten herſchte, ſahen ihre Gegner ſich meiſtens genöthigt nur das Unkluge und Unzweckmäßige derſelben dagegen geltend zu machen. So wie nun die öffentliche Meinung in allgemeinen Dingen nur dann mit Kraft und Erfolg ſich zu erheben pflegt, wenn ein Bedürfniß der Zeit einen Fortſchritt in der Entwicklung erheiſcht, ſo können wir auch die Erhebung der geiſtlichen Macht gegen die weltliche im Gange des Mittelalters nur für einen Fortſchritt halten. Daß die

Hierarchie jedoch nicht der Zweck war, welchen unſere Völker in der Anordnung ihrer öffentlichen Angelegenheiten erreichen wollten, hat der Fortgang der Zeiten bewieſen.

Wir haben uns etwas länger bei der Auseinanderſetzung dieſer Verhältniſſe verweilen müſſen, nicht allein weil manche Vorurtheile hartnäckig der unparteiiſchen Beurtheilung der Hierarchie ſich entgegenſetzen, ſondern auch weil die Zeit, in welcher ſie ſich emporſchwang und behauptete, die wichtigſten Entwicklungen für unſere Geſchichte mit ſich führte. Wer die geiſtigen Erzeugniſſe des Mittelalters in ihrem höchſten Glanze erblicken will, der muß auf dieſe Zeit ſein Augenmerk richten. Künſte und Wiſſenſchaften wurden mit gleicher Kraft durch den Kampf der geiſtlichen und der weltlichen Macht emporgetrieben. Es iſt nicht der Friede allein, welcher ſie in ſeinem Geleite hat. Nur bei einem ſchwächlichen Geſchlechte mögen ſie nur unter dieſer Bedingung gedeihen. In ſtarken Geiſtern iſt es der Kampf mit feindlichen Gewalten, welcher zur tiefſten Erregung des Gemüths antreibt. Zugleich mit der Erhebung der Hierarchie beginnt das Romaniſche Element einen größern Einfluß auf die Bildung der Zeit zu gewinnen. Beſonders von Italien aus, dem Sitze der Hierarchie, verbreitete ſich die Erinnerung an die alte Gelehrſamkeit und faßte einen feſten Fuß in Frankreich. Aus Italien kamen hierher Lanfranc und Anſelm, wärend ſich zu gleicher Zeit die hier heimiſchen Schulen zu regen begannen. Mitten unter den Bedrängniſſen, welche ihm ſein Streit für die Grundſätze des Römiſchen Stuls bereitete, verfaßte Anſelm von Canterbury ſeine tiefſinnigen

Werke. So beginnt ſeit der Mitte des 11. Jahrh. eine Reihe wiſſenſchaftlicher Unterſuchungen, welche ſeitdem durch keine Ungunſt der Zeiten unterbrochen wurde. Anfangs ſind dieſe Forſchungen natürlich noch von geringerem Umfange, noch weniger entwickelt; ſo wie die Hierarchie zuſammenhängender, mit dem Bewußtſein einer organiſchen Geſtaltung ſich ausbildete, ſo erreichten auch ſie immer vollere Gliederung. In den Klöſtern urſprünglich genährt gewannen ſie mit der Steigerung des Mönchthums ihren Fortſchritt; in der höchſten Blüthe ſtanden ſie, als das mönchiſche Leben in den Bettelorden ſeine höchſte Steigerung erfahren hatte. Albertus Magnus, Thomas von Aquino, Duns Scotus, die Schöpfer der ausgearbeitetſten ſcholaſtiſchen Syſteme, gehörten ſämmtlich den Bettelorden an. Neben dieſen Entwicklungen der geiſtlichen Literatur mußte auch das weltliche Leben, um im Kampfe dagegen beſtehen zu können, ſeine kräftigſten Erzeugniſſe heraustreiben. Wir gewahren dies, wenn wir darauf achten, wie das Ritterthum neben dem Mönchthum ſich entfaltet, wie es in den Kreuzzügen, unter den Schwäbiſchen Kaiſern mit künſtleriſcher Bildung ſich umgiebt und einen feinern Schwung nimmt, für die Freuden geiſtiger Minne und der Dichtkunſt keineswegs unempfänglich. Das 12. und 13. Jahrh. haben die höchſten Erzeugniſſe der ritterlichen Poeſie gebracht. Auch die Baukunſt des Mittelalters erreichte erſt im 13. Jahrh. ihren höchſten Gipfel. Wie es der Wiſſenſchaft zu geſchehen pflegt, daß ſie zu voller Entwicklung erſt dann gelangt, wenn die übrigen Kräfte des Geiſtes ſich ausgearbeitet haben, weil ſie die Frucht des reifeſten Alters iſt,

ſo hat auch die Philoſophie des Mittelalters erſt etwas ſpäter als ſeine Übung in den ſchönen Künſten ihren höchſten Schwung genommen. Ihre Blüthe fällt in das 13. Jahrh. und reicht bis in das 14. hinein.

Alle dieſe Erzeugniſſe des Mittelalters haben nur für die Zeit in kräftigem Leben ſich erhalten können, in welcher die Hierarchie über der weltlichen Gewalt ein Übergewicht hatte. So wie der Gang der Entwicklung, aus welchem die Hierarchie ſich entfaltet hatte, in's Stocken gerieth, begann auch das Leben unſerer Völker ein kränkliches Anſehn zu gewinnen, innerlich zu zerfallen, nach außen ſchwächer zu werden und erſt gegen das Ende des Mittelalters fangen die einzelnen Länder unſeres Erdtheils an ſich wieder zuſammenzunehmen und dem Laufe der Dinge eine geregeltere Geſtalt zu geben. Man blicke nur um ſich: Zu welchen muthigen Unternehmungen ſind das 12. und 13. Jahrh. bereit. Man denkt dabei zuerſt an die Kreuzzüge, welche das Chriſtenthum und den Fränkiſchen Namen an die Küſten von Aſien und Afrika trugen. Es iſt wahr, ſie haben mehr einen glänzenden Ruf, als einen bleibenden Erfolg; was man ſich von ihnen verſprochen hatte, wurde nicht erfüllt; aber dennoch tragen ſie die Zeichen eines muthig ſich aufſchwingenden Geiſtes unverkennbar an ſich. Von dauerhafterem Erfolge waren andere Unternehmungen derſelben Zeit; vor allem die Beſiegung der Araber in Spanien, die Unterwerfung und Bekehrung der Völker an der Oſtſee. Der Andrang mächtiger Feinde, wie der Mongolen im Oſten, der Almohaden im Weſten wurde mit Leichtigkeit gebrochen. Damals erhoben ſich in Frankreich, in Italien und an den Gren-

zen beider Länder gefährliche, ſchwärmeriſche Ketzereien; ſie wurden beſiegt, und wenn wir auch die Grauſamkeit, mit welcher ſie niedergehalten wurden, nicht loben können, ſo haben wir doch auch dieſe Vorgänge als ein Zeugniß der Entſchloſſenheit des Zeitalters anzuerkennen. Überall ſehen wir in ihm die Kraft der Romaniſch-Deutſchen Völker in ſiegreichem Vordringen. Anders wurde dies, ſo wie die Hierarchie verfiel. Den Grund ihres Verfalls hatte ſie ſelbſt gelegt; Geiſtliches hatte ſie in äußerlichen Werken, durch weltliche Mittel betreiben wollen; dieſe Mittel empörten ſich gegen ſie ſelbſt; ſie wollten ihr eigenes Leben haben, ihre eigenen Zwecke betreiben; Zwecke, welche ſie noch kaum begriffen hatten, welche ihnen ſelbſt, gegen die Zwecke der Hierarchie gehalten, wie etwas Unheiliges erſcheinen mochten. Nur das ſchien man erkannt zu haben, daß eben ſo wenig die geiſtliche Macht des Pabſtthums, wie früher die weltliche Macht des Kaiſerthums das Ganze unſeres Lebens beherſchen, zuſammenhalten und vertreten könnte. Da geſchah es, was zu geſchehen pflegt, wenn wir einen Gedanken, der lange uns genährt und belebt hat, dennoch zuletzt aufgeben müſſen, ohne daß ſogleich die Hoffnung auf einen andern höhern Zweck unſere Kräfte beflügelte. Es bemeiſterte ſich der Völker Niedergeſchlagenheit, ein allgemeines Klagen, faſt Verzweiflung an den allgemeinen Beſtrebungen der Gegenwart. Da ſah man die Scharen der Geißler durch das Land ziehen, nur zur Buße, ohne Muth zu allgemeiner Unternehmung; nur für ſich dachte ein jeder leidend oder thätig zu ſorgen oder nur für die kleinern Kreiſe der Gemeinſchaft hatte der Gemeingeiſt noch Leben; mit

der Wildheit der Verzweiflung zerfleiſchten ſich die Staaten; mit Ingrimm wurde der Krieg als ein Handwerk getrieben. Das pflegen wir den Verfall des Mittelalters zu nennen. Wir verkennen es nicht, daß in ihm neues Leben ſich vorbereitet. Erſt in engern Kreiſen ſollte der Gemeingeiſt der neuern Völker ſich entwickeln, um ſich am ſo feſter an den Boden der Heimath anzuſchließen und die Bedeutſamkeit der weltlichen Beſtrebungen in den nächſten Umgebungen kennen zu lernen, in welchen ſie uns am leichteſten erkennbar ſind. Nur auf dieſem Wege konnte es gelingen allmälig die Einſicht herbeizuführen, daß die Europäiſche Chriſtenheit nicht allein in geiſtlichen, ſondern auch in weltlichen Dingen über den Eigennutz ſich erheben ſolle und dazu beſtimmt ſei in einem politiſchen Leben den Gemeingeiſt einzelner Völker zu entwickeln ohne die Gemeinſchaft unter allen dieſen Völkern aufzugeben. So ſehen wir denn auch aus der Verwirrung, in welche nach dem Verfall der Hierarchie alles ſich ſtürzte, allmälig das Bewußtſein ſich erheben, daß eine Reform der Kirche nöthig ſei, und zu gleicher Zeit ordnen ſich auch die neuern Staaten, treten in die ihnen beſtimmten Grenzen ein und ſtellen ſich in einen geregelten Verkehr unter einander.

Betrachten wir dies etwas mehr im Beſondern. Als die hierarchiſchen Grundſätze zuerſt durchgeſetzt werden ſollten, fanden ſie einen bedeutenden Widerſtand in der Geiſtlichkeit ſelbſt von den niedern Graden derſelben an bis zu den Biſchöfen hinauf. Die Eheloſigkeit, die ſtrengern Sitten, welche ihr aufgelegt werden ſollten, konnten nicht allen willkommen ſein. Doch die Stimme der Natur wurde von der öffentlichen Meinung unterdrückt; im

Volke, welches Geiſtliches und Weltliches in einem ſchroffen Gegenſatz zu erblicken gewohnt war, fand jene keinen kräftigen Nachhalt. Viel bedeutender war es, daß den einzelnen Kirchen ihre beſondern Rechte, ihre Selbſtändigkeit geraubt werden ſollten, um alles dem Gebote des Pabſtes zu unterwerfen. Das Volk, welches in Rom ſelbſt ſeine Rechte bei der Wahl des Pabſtes gehabt hatte, wollte dieſelben auch anderswo bei der Wahl ſeiner Biſchöfe nicht entbehren. Es wollte eben ſo wenig ſeine Gewählten an ihrer Würde und Freiheit kürzen laſſen. Hier erhob ſich ein Widerſtand, welcher im Boden einer aufblühenden Macht gegründet war. Er mußte ſich da am ſtärkſten zeigen, wo die Eingriffe der päbſtlichen Herſchaft am nächſten lagen und wo die Macht der Städte am ſtärkſten entwickelt war, im obern Italien. Aber bald begriffen dieſe Städte, daß die Erhebung des Pabſtthums ihrer Sache nur förderlich war; ſie wurden nun die eifrigſten und erfolgreichſten Parteigänger desſelben. Früher waren ſie von ihren Biſchöfen und dem Adel, welcher ſich um ſie ſcharte, abhängig geweſen; indem das Volk eine Stütze derſelben wurde, lernte es ſeine eigene Macht begreifen. Nicht weniger warf es die Herſchaft der Könige von ſich ab, ſobald es dieſelbe im Streit mit der geiſtlichen Herſchaft erblickte. So kamen die Städte Ober-Italiens bis in den Kirchenſtaat hinein unter den hartnäckigſten Kämpfen, zerriſſen von Parteien, nicht ſelten eine Beute ſoldatiſcher Tyrannei dennoch zu einer Blüthe, deren Trümmer wir jetzt noch bewundern müſſen. In dieſen Städten erzeugte ſich nun zuerſt in Europa eine neue Bildung, weſentlich verſchieden von der mönchiſchen

und geiſtlichen Bildung des Mittelalters, etwas näher verwandt dem Ritterweſen und ſeiner Dichtkunſt. Als ſich nun hier die Volksſprache zur Schriftſprache ausbildete, trat auch die Liebe zum volksthümlichen Elemente in der alten Literatur hinzu; man lernte dieſe erſt jetzt in ihrem Ganzen, im Zuſammenhange mit ihrer Geſchichte kennen; man fing an in ihrer Nachahmung ſich zu verſuchen. Seitdem war das Übergewicht der theologiſchen Richtung aus dieſem Volke verſchwunden; die Hierarchie, welche ſelbſt im Kampfe um weltliche Herſchaft ausgeartet war, konnte es nicht erhalten. Seit dem Aufkommen der volksthümlichen Literatur hat Italien keinen ausgezeichneten Scholaſtiker hervorgebracht.

Anders als in Italien geſtalteten ſich die Dinge in den übrigen Ländern Europa's. Früher hatten in ihnen die öffentlichen Angelegenheiten überall einen ſehr ähnlichen Verlauf gehabt und waren von einem allgemeinen Intereſſe, den Streitigkeiten zwiſchen der geiſtlichen und weltlichen Macht und ihrer Ausgleichung, geleitet worden. Jetzt dagegen wendeten die einzelnen Völker ein jedes ſich ſeinen eigenen Angelegenheiten zu. Seitdem die Kämpfe zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Macht mit dem Ausgange der Hohenſtaufen eine Entſcheidung gewonnen hatten, ſehen wir die Deutſchen Könige nur ſelten, nur wie in der Erinnerung vergangener Zeiten über die Alpen ſteigen, um hier die Entſcheidung der Dinge zu ſuchen, dagegen ſind ſie bemüht in Deutſchland ihre Hausmacht zu gründen gleich andern Fürſten Deutſchlands, welche neben ihnen emporwuchſen oder ſich befeſtigten. Nicht minder kamen neben ihnen die Städte empor zu einer faſt

ſelbſtändigen Herſchaft und bei dieſer Vertheilung der Gewalt, welche in Städte- und Länder-Bündniſſen ſich zu ſichern ſuchte, konnte in Deutſchland die Macht eines einigen Reiches nur ſelten ſich geltend machen. Um ſo mehr ſah man darauf ſich angewieſen ſeine Entwicklung in ſich ſelbſt zu ſuchen. In Frankreich, wo ſo viel Romaniſches Blut war, wo ſeit alter Zeit das geiſtliche Element mit dem weltlichen in engerer Verbindung und im Allgemeinen in Frieden gelebt hatte, ſollte jetzt auch der Kampf zwiſchen Pabſtthum und Königthum beginnen, aber auch ſogleich durch die Niederlage des erſtern bezeichnet werden. Denn hier ſetzte ſich ohne Zögern der volksthümliche Geiſt der Franzoſen der päbſtlichen Anmaßung entgegen und die zuſammenberufenen Reichsſtände, unter welchen zum erſtenmale auch der Bürgerſtand vertreten war, unterſtützten die Gewalt ihres Königs. Nun kam durch Künſte einer unedlen Politik das Pabſtthum in die Botmäßigkeit der Könige von Frankreich, welche dasſelbe ſchon jetzt zur Erlangung einer nie geſehenen Machtfülle benutzt haben würden, wenn nicht die gefährlichſten Kriege mit den Königen von England ſie gehindert hätten. Da half es ihnen nichts, daß einſt König Johann wärend der höchſten Macht des Pabſtthums von dieſem ſein Reich zu Lehen genommen hatte; eben hiergegen hatte der volksthümliche Sinn der Engländer ſich empört und dem Könige die Grundlage der Engliſchen Freiheit, die große Charta, abgewonnen. Es offenbarte ſich überall, daß die Gewalt der geiſtlichen Intereſſen über alle Länder Europa's in gleicher Weiſe zu herſchen aufgehört hatte. An ihre Stelle waren politiſche Beſtrebungen und eine

Abſonderung der Völker getreten. Die Kriege zwiſchen Frankreich und England führten nur zu einer tief wurzelnden Feindſchaft zwiſchen beiden Völkern und endeten damit, daß jedes von ihnen in ſeine natürlichen Grenzen kam.

Mit der Abſonderung der Völker von einander, ja mit ihrer Zerſplitterung ging das Schisma im Pabſtthum einen ähnlichen Weg. An ihm offenbarte ſich aber auch wie an andern Erſcheinungen, daß die Sorge um das Geiſtliche von dem Prieſterthum auf die Geſammtheit des Volkes, von der Geſammtheit der Geiſtlichkeit, wie ſie monarchiſch im Pabſtthum dargeſtellt war, auf die Landeskirchen übergegangen war. Den Bettelorden, zum Theil von ihrer urſprünglichen Strenge und von ihren frühern Zwecken abgefallen, zum Theil geſpalten, war ihr alter Einfluß entſunken; dagegen erhoben ſich vom 14. Jahrh. an mancherlei Secten, zum Theil wirklich, zum Theil ſcheinbar ketzeriſch geſinnt, welche die fromme Geſinnung des Volkes bearbeiteten. Wir können ſie nur als die äußerſte Spitze in der Richtung betrachten, welche überhaupt jetzt die Äußerungen des geiſtlichen Lebens genommen hatten. Die Forderung, daß der Gottesdienſt in den Landesſprachen gehalten werden ſollte, wurde immer allgemeiner; die frommen Erbauungsbücher, welche dieſer Sprachen ſich bedienten, breiteten ſich immer mehr aus. Von der äußerlichen Übung der Religion waren die niedern Stände des Volkes zu einer innerlichen Frömmigkeit gekommen, in welcher das Mönchsthum ſich übertroffen ſah, welche überhaupt die äußere Werkheiligkeit des mittelalterlichen Katholicismus brechen ſoll-

te [1]). Die Gewalt des Pabſtthums reichte jetzt nicht mehr aus jene Forderungen, jene Secten zu unterdrücken. Doch war die Hoffnung noch nicht verſchwunden, daß die Einheit der chriſtlich katholiſchen Völker auch in der Vereinigung einer geiſtlichen Gewalt ſich darſtellen ließe. Nur da das Pabſtthum in ſich geſpalten ſich zu ohnmächtig gezeigt hatte die Einheit der Kirche zu bewahren, hoffte man jetzt auf ein allgemeines Concil, welchem die oberſte Macht des Pabſtes ſich unterwerfen müßte. Zugleich gegen die Spaltung des Pabſtthums und gegen die Secten, welche beide die Einheit der Kirche gefährdeten, ſollte es einſchreiten. Den Stand der Dinge bezeichnet es, daß vom Concil zu Conſtanz der Beſchluß nach Nationen zu ſtimmen gefaßt wurde. In dieſer Bahn ſchritt man auch weiter fort, als das Baſeler Concil damit endete, daß einzelne Reiche Europa's für ſich mit der Hierarchie ihre Verträge ſchloſſen. Unſtreitig hatte dies nicht das Ende erreicht, welches man gehofft hatte. Eine weitere Reform der Kirche mußte in Ausſicht behalten werden. Wer den bisherigen Gang der Dinge vor Augen hatte, hätte wohl vorausſehen können, daß auch dieſe aus der Mitte der einzelnen Völker hervorbrechen und an verſchiedenen Orten in verſchiedener Weiſe ſich vollziehen würde.

Mit dem Verfall des Pabſtthums mußte auch die Literatur, welche mit ihm erwachſen war, ihren Verfall erleben. Was man mit dem Namen der Scholaſtik zu be-

1) Vergl. Gieſeler's Kirchengeſch. II, 3 §. 113 und Zuſatz dazu S. 333.

zeichnen pflegt, hatte in der letzten Periode des Mittelalters offenbar sich überlebt. Ihre Erzeugnisse aus dieser Zeit sind mit den frühern nicht zu vergleichen. Zerrissenheit im Ganzen und im Einzelnen, Unsicherheit in sich selbst, welche nur schlecht hinter kecker und hartnäckiger Behauptung sich versteckt, geringe Erfindungsgabe, welche um so mehr das Äußerste zu ergreifen geneigt ist, Unvermögen auch nur die Ergebnisse früherer Untersuchungen festzuhalten, welches um so fester an gebräuchliche und eingeübte Formeln sich anklammert, die größeste Gesetzlosigkeit und Barbarei der Sprache, alles dies herscht in vollem Maße in dem größesten Theile des 14. und des 15. Jahrhunderts. Diese Zeiten sind es, welche den Namen der Scholastik, dessen sonst jeder sich rühmte, zum Gespött gemacht haben. Auf ihre Blüthe vermochten die Spätern kaum zurückzusehn; man hatte sie fast aus dem Gedächtnisse verloren; ihre nächsten Erzeugnisse, in welchen sie das Ziel ihrer Bestrebungen erreicht zu haben schien, glaubte man zum Maßstabe für ihre Beurtheilung nehmen zu dürfen. Die Gründe des Verfalls jener scholastischen Literatur sind nicht zu verkennen. Der Aufschwung des Pabstthums hatte dem Romanischen Elemente in unserer Bildung das Übergewicht gewonnen, doch keinesweges so, daß nicht auch das Deutsche in einem rühmlichern Kampfe, in einem beharrlichen Wetteifer dagegen sich behauptet hätte; denn es war zu spätern Siegen bestimmt. Wir werden dieses Deutsche Element auch noch in der Bildung der Romanischen Sprachen und in ihrer Dichtkunst wiedererkennen, wie viele fremde Bestandtheile sich ihm da auch beigemischt haben mochten.

Eine ſolche Miſchung hervorzubringen war eben der Zweck des Mittelalters. Je weiter es vorſchritt, in ſo größerem Maße trat ſie ein. Aber in der mittlern Periode, in welcher das Pabſtthum blühte, rangen noch einmal beide Elemente um die Herſchaft, und das Übergewicht des Pabſtthums konnte auch nur eine Literatur zu Wege bringen, in welcher der volle Gegenſatz des geiſtlichen Bewußtſeins gegen die weltlichen Beſtrebungen ſich ausſprach. So erſcheint uns die Theologie und Philoſophie vorzüglich des 13. und des 14. Jahrh. Im Sinne des Romaniſchen Elements hatte ſie auch die Einheit aller Europäiſcher Völker unſerer Abſtammung im Auge und man würde Unrecht thun, wollte man die wiſſenſchaftliche Literatur dieſer Zeiten nach Völkern theilen. In ihrer Ausbildung haben die verſchiedenſten Völker zuſammengewirkt und unter den Philoſophen dieſer Zeiten Italiener, Franzoſen, Engländer und Deutſche faſt zu gleichen Theilen Ruhm erworben. Ihre Volksthümlichkeit kommt dabei wenig in Betracht. So wie dagegen die Europäiſchen Völker mehr von einander ſich abſonderten, trat auch ihre Volksthümlichkeit mehr hervor in den Wiſſenſchaften und es mußte ſich dadurch eine ganz neue Geſtalt der wiſſenſchaftlichen Forſchung ergeben. Jetzt war die Ausbildung der Lehre nicht mehr auf die Gebiete zu beſchränken, welche der Theologie zu nächſt liegen; die weltlichen Intereſſen mußten ſich in ihr zu rühren beginnen und es konnte die Einförmigkeit der wiſſenſchaftlichen Richtung durch alle Romaniſch-Deutſche Völker nicht bleiben, welche nur durch das Vorherſchen des theologiſchen Intereſſes hervorgebracht worden war. Wir ſehen nun beſonders

in Italien und Deutſchland — in andern Ländern hat dieſelbe Erſcheinung vielleicht nur mangelhafte Kenntniß verhüllt —, wie die Literatur der neuern Sprachen auch wiſſenſchaftlichen Einfluß zu gewinnen ſuchte. Aber auch was in Lateiniſcher Sprache geſchrieben wurde, begann jetzt einen andern Charakter anzunehmen. Der Einfluß, welchen die alte Literatur auf die neuern Völker ausüben ſollte, war noch lange nicht erſchöpft. Die Scholaſtiker hatten nur das von ihr ſich anzueignen gewußt, was der theologiſchen Richtung förderlich zu ſein verſprach. Faſt alles in ihr, was auf das bürgerliche Leben ſich bezieht, war den Neuern nur ſehr lückenhaft zugekommen oder fremd geblieben, ja ſogar allmälig fremder geworden. Aber eben auf dieſe Seite des Lebens warf ſich jetzt die Entwicklung, ſo wie der dritte Stand emporkam. Da ergriff das neuere Europa eine faſt wunderbare, für uns nicht leicht begreifliche Liebe zu ſeiner Vergangenheit, zu den frühern Völkern, welche es zuerſt zu menſchlicher Bildung gebaut hatten. Die Griechen wurden wieder, die Römer mit einem neuen Eifer, mit einem neuen Geiſte geleſen. Könige wetteiferten mit Bürgern, Weiber mit Männern in dieſen neuen Beſtrebungen; faſt vergaßen viele das Chriſtenthum in ihrem Eifer den Heiden nachzuahmen. Italien in allen bürgerlichen Künſten dem übrigen Europa voran wurde noch einmal die allgemeine Schule der feinern Bildung. Hierdurch und durch den Wetteifer der neuern Sprachen mit den alten begannen die Wiſſenſchaften eine neue Laufbahn. Was aus dieſen Beſtrebungen zum Theil ſchon im 14, in einem größern Maße aber im 15. Jahrh. hervorgegangen, gehört der

Geſchichte des Mittelalters und ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung nicht mehr an; wir müſſen in ihm die Keime der neuern Zeit erblicken.

Drittes Kapitel.

Schulen und wiſſenſchaftliche Literatur des Mittelalters in Beziehung auf die Philoſophie.

Der Gang der Wiſſenſchaft hat in keiner Zeit den allgemeinen Einflüſſen des Lebens ſich entziehen können. Sie führen nicht ein abgeſondertes, ſelbſtändiges Daſein, welches nur ſeine eigenen Geſetze ſich ſchreiben könnte. Sie leben nur im Menſchen. Daher liegt auch in der Schilderung der mittelalterlichen Zuſtände im Allgemeinen ſchon der Lauf verzeichnet, welchen die Wiſſenſchaften dieſer Zeiten nehmen mußten. Auch die Philoſophie des Mittelalters wird ſich dieſem Laufe nicht haben entziehen können. Doch hat der Gang der Wiſſenſchaften auch ſeine Beſonderheiten; ſie ſind nicht Sklaven des Lebens im Allgemeinen; vielmehr ihre eigenen Erzeugniſſe treiben ſie aus ſich hervor, geſtalten die Einrichtungen, durch welche ſie überliefert, ausgebreitet und fortgebildet werden, und durch alles dies gewinnen ſie auch eine Rückwirkung auf andere Richtungen des Lebens. Wir werden von dieſen Beſonderheiten noch einiges zu bemerken haben.

Nicht ſogleich mit dem Eindringen der Deutſchen Völkerſchaften in das Römiſche Gebiet ging die Literatur zu

Grunde, welche hier gepflegt worden war. Sie erhielt ſich noch eine geraume Zeit bei dem Römiſchen Beſtandtheile der Bevölkerung, anfangs bei Geiſtlichen und Laien, dann nur noch bei den Erſtern. Wir wiſſen auch aus unſerer Geſchichte der Philoſophie, daß noch im 6. Jahrhunderte in Italien und ſelbſt in Gallien eine Art der Wiſſenſchaft ſich fortgepflanzt hatte, welche nur als eine reine Fortſetzung der Lateiniſchen Literatur zu betrachten iſt. Nachher kamen auch Abkömmlinge der Deutſchen Stämme zu literariſcher Bildung, wie wir denn ſchon im 6. Jahrh. von Fränkiſchen Biſchöfen hören. Seit der Zeit bildete ſich nun die Literatur aus, mit welcher wir es in unſerer Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter zu thun haben werden. Gegen das Ende des 6. Jahrh. war die alte Lateiniſche Literatur völlig im Abſterben. Jetzt hatte aber auch nur der Klerus mit wiſſenſchaftlichen Dingen etwas zu thun, oder es gehörte wenigſtens zur Seltenheit, wenn ein Laie mit Gelehrſamkeit ſich beſchäftigte.

Was von der alten Literatur auf die neuern Völker überging, trug anfangs faſt nur den Charakter des Überlieferten und kaum halb Verſtandenen an ſich. Auch hatte die Überlieferung ſehr enge Grenzen. Man muß dieſe wenigſtens annäherungsweiſe zu überſchlagen wiſſen, um die Leiſtungen dieſer Zeiten ſchätzen zu können.

Zuerſt iſt zu erwähnen, daß die Kenntniß der Griechiſchen Sprache und mit ihr der Griechiſchen Literatur im weſtlichen Europa faſt ganz verloren ging, ſo wie dasſelbe von den Deutſchen Völkern eingenommen worden war. Von den Schriftſtellern des Mittelalters iſt im All-

gemeinen anzunehmen, daß ſie kein Griechiſch bis auf einige ſehr verbreitete Worte verſtanden haben, wenn nicht ausdrücklich das Gegentheil erwähnt wird. Und zwar verlor ſich die Kenntniß der Griechiſchen Sprache bis in das 14. Jahrh. hinein mit Ausnahme weniger und geringer Schwankungen immer mehr, wenn da von einer Steigerung geſprochen werden kann, wo der höchſte Gipfel der Unkenntniß ſehr bald und viel früher erreicht war. Nur von England wiſſen wir mit Sicherheit, daß in ihm Schulen beſtanden, welche die Kenntniß der Griechiſchen Sprache im 7. und 8. Jahrh. bewahrten. Hierzu trug beſonders Theodorus von Tarſus, Erzbiſchof von Canterbury, mit ſeinem Gefährten Hadrianus bei, welche gegen das Ende des 7. Jahrhunderts in England Schulen auch für die Griechiſche Sprache gründeten. Durch den Einfluß dieſer Schulen ſcheint eine Bekanntſchaft mit der Griechiſchen Literatur noch bis in das 9. Jahrh. in England ſich erhalten zu haben. Nachher hat ſich zwar die Kenntniß der Griechiſchen Sprache im Mittelalter wohl nie ganz aus dem Abendlande verloren [1]; aber ſie war faſt ganz ohne Anregung für die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, ſelbſt als im 12. und 13. Jahrh. die Berührungen mit Griechenland häufiger wurden.

Wer aber Griechiſche Werke nicht in der Urſprache leſen konnte, dem kamen Lateiniſche Überſetzungen nur ſparſam zu Hülfe. Was hier beſonders von uns bemerkt werden muß, ſind die Überſetzungen philoſophiſcher Werke.

---

1) S. Jourdain üb. d. lateiniſchen Überſetzungen des Ariſt. Kap. 2. S. 46 ff. d. Deutſch. Überſ.

Von dieſen ſtanden gleich beim Beginn des Mittelalters die logiſchen Schriften des Ariſtoteles im höchſten Anſehn, weil, wie unſere Geſchichte der patriſtiſchen Philoſophie gezeigt hat, die formale Seite der alten Philoſophie immer mehr über die reale Seite das Übergewicht gewonnen hatte. Lange Zeit jedoch hatte man im Mittelalter nur Überſetzungen der beiden erſten Schriften im Organon des Ariſtoteles, der Schriften über die Kategorien und über die Sätze. Was ſonſt noch zur Dialektik gezählt wurde, ſchöpfte man hauptſächlich aus den Erklärungen des Boethius. Erſt um die Mitte des 12. Jahrh. kamen Lateiniſche Überſetzungen auch der Analytiken und der übrigen logiſchen Schriften in Umlauf und wurden auch ſogleich fleißig benutzt [1]). Mit dem Anfange des 13. Jahrh. wurden auch die übrigen Werke des Ariſtoteles verbreitet, worauf wir ſpäter werden zurückkommen müſſen. An die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſchloß ſich eine alte Überſetzung an, wahrſcheinlich vom Victorinus verfaßt, welche die Einleitung des Porphyrius dem Mittelalter zugänglich machte. Neben dieſen Schriften wurde aber auch der Timäos des Platon fleißig ſtudirt und blieb

1) V. Cousin ouvrages inédits d'Abélard p. LI sqq. Couſin hat das Verdienſt dies zuerſt gezeigt zu haben. Johannes von Salisbury gebrauchte die übrigen logiſchen Schriften. Daß er auch die Nikomachiſche Ethik und die Bücher de coelo gehabt habe, wie Peterſen (Joh. Saresb. entheticus p. 93 sq.) annimmt, beruht nur auf unſichern Andeutungen. Die Commentare des Manno über den Ariſtoteles und Platon, über welche Peterſen eine ſchätzbare Notiz beibringt, fallen in das 9. Jahrh. und ſcheinen dem ſpätern Mittelalter eben ſo verborgen geweſen zu ſein, als die Schriften des Johannes Scotus.

lange Zeit die Hauptquelle für den Inhalt der alten Philoſophie, aus welcher man mit Begierde ſeine Begeiſterung für die Ideenlehre ſchöpfte. Denn um es hier ſchon anzudeuten, was ſpäter bewieſen werden wird, es iſt nur eine Fabel alter Unwiſſenheit, daß man im Mittelalter nur der Ariſtoteliſchen Philoſophie ergeben geweſen ſei. Andere Schriften des Platon außer dem Timäos ſcheinen wärend der erſten Hälfte des Mittelalters in Lateiniſcher Überſetzung nicht verbreitet geweſen zu ſein und vielleicht kannte man ſelbſt den Timäos nur in der unvollſtändigen Überſetzung des Chalcidius [1]). Von andern Platonikern ſcheint man keine Überſetzungen beſeſſen zu haben, es müßten denn dahin einige Schriften des Plutarch gerechnet werden, von welchen einige Spuren vorkommen. Fleißiger wurden Schriften der Griechiſchen Kirchenväter benutzt, welche man in Lateiniſcher Sprache hatte, beſonders des Origenes, des Athanaſius, der beiden Gregore, des Baſilius, zu welchen im 12. Jahrh. auch das dogmatiſche Syſtem des Johannes Damaſcenus kam. Eine große Aufmerkſamkeit nahmen nicht weniger die Werke des fal-

1) Vergl. V. Cousin l. l. p. 646. Die Commentare des Mannon habe ich ſchon oben erwähnt. Vielleicht hatte man auch die Überſetzung des Phädon von Appulejus, welchen ſich unter dem Namen des Ariſtippus verſteckt zu haben ſcheint. Fabric. bibl. gr. III. p. 75. Wichtiger iſt, daß Gunzo ein Italiener im 10. Jahrh. den Timäos des Platon nach St. Gallen brachte. Martene et Durand ampl. coll. I. p. 304. Daß er auch die Topik des Ariſtoteles mitgebracht habe, wie er angiebt, wird dadurch zweifelhaft, daß hier Cicero gleich neben dem Ariſt. ſteht. Durch die Araber lernte man im 13. Jahrh. faſt alle Schriften des Platon kennen; ſie wurden aber neben dem Ariſt. wenig benutzt; ihre Zeit war vorüber.

ſchen Dionyſius Areopagita in Anſpruch, beſonders ſeitdem ſie vom Johannes Scotus Erigena im 9. Jahrh. in einer neuen Lateiniſchen Überſetzung verbreitet worden waren. Für die Hülfsmittel zu ihrer Verbreitung und ihrem Verſtändniſſe trugen fortwärend die Mönche von St. Denis Sorge [1]), obwohl nicht ſie, ſondern die Neigung der Zeit zu tiefer und verborgener Weisheit die Sätze dieſer Schriften fruchtbar gemacht haben [2]). Überall hat nicht der Beſitz und ſelbſt nicht das Leſen der Schriften, ſondern die Liebe, welche man zu ihrem Inhalte trug, ihnen ihre Wirkung gegeben, beſonders in dieſen Zeiten des Mittelalters, wo das Verſtändniß der Alten ſeine großen Schwierigkeiten hatte.

Reichlicher floſſen die Quellen der Lateiniſchen Literatur. Von ihr beſaß das Mittelalter mehr, als wir jetzt in unſern Händen haben. Faſt alles, was uns davon gerettet iſt, verdanken wir den fleißigen Schreibern jenes Zeitraums; aber vieles, was wir vermiſſen, iſt auch durch ihre Sorgloſigkeit und Vernachläſſigung der beſſern Literatur zu Grunde gegangen. In den Verzeichniſſen der Schriften, welche man zu Fulda beſaß, welche noch Johannes von Salisbury benutzte, findet ſich manches, was

1) Johannes Saracenus (geſtorben ungefär 1180), Mönch von St. Denis, Abt zu Vercelli, philoſophiſcher Lehrer, überſetzte und gloſſirte die Schriften des Dion. Areop. Hist. lit. de la France XIV. p. 191 sqq. Sein Zeitgenoſſe Wilhelm von Gap, bis 1186 Abt von St. Denis, theilte dieſe Studien. Er war früher von ſeinem Abte um Bücher zu ſammeln nach Griechenland geſchickt worden. Ib. p. 374 sqq.

2) Schon früher hatte Hugo von St. Victor die himmliſche Hierarchie des Dion. Areop. commentirt.

wir ungern vermiſſen. Es läßt ſich nicht leugnen, daß eben die Zeit, welche das Beſte in der Theologie und Philoſophie des Mittelalters hervorbrachte, das 13. und 14. Jahrh., von der alten Lateiniſchen Literatur manches verloren gehen ließ, weil ſie dieſe Dinge nicht achtete. Schon früher hatte man die alten Dichter, Redner, Geſchichtſchreiber und Philoſophen der Römer zwar nicht vernachläſſigt; aber bei Weitem fleißiger waren doch die Schriftſteller der ſpätern Latinität benutzt worden. Vor allen andern die Lateiniſchen Kirchenväter, beſonders Auguſtinus, und die gewöhnlichen Hülfsmittel der Schulen, Priſcian, Donat, die logiſchen, muſicaliſchen und mathematiſchen Schriften des Boethius, Caſſiodorus, Martianus Capella. Auch den Macrobius dürfen wir nicht vergeſſen, aus welchem man eine Bekanntſchaft mit Platoniſcher Philoſophie ſchöpfte. Man wird bemerken, daß man nicht allzu tief in die Vergangenheit zurückging, um ſich ſeinen Unterricht zu holen, wie es denn immer im Verfall der Literatur geſchehen iſt, daß man den nächſten Führern folgte und die Kraft der Alten nicht zu würdigen, nicht zu ertragen vermochte.

Überdies wenn man die Wirkung dieſer Hülfsmittel auf das Mittelalter berechnen will, muß man in Anſchlag bringen, daß wenn ſie auch überhaupt bekannt waren, darum doch noch nicht jeder ſie beſaß, welcher ſie in ſeinen Nutzen zu verwenden ſuchen mochte [1]). Die Abſchriften der Bücher waren ſelten und nicht immer feil.

1) Abälard kannte die Philoſophie des Platon nur aus dem Macrobius; die Überſetzung des Timäos war ihm unbekannt. Cousin l. l. p. XLIX.

Erſt im 12. Jahrh., ſo viel wir ſehen können, kam der Buchhandel zu Paris in ſteigende Aufnahme. Hierzu trug die Veränderung der Gelehrſamkeit, welche ſich ſeit der zweiten Hälfte des 11. Jahrh. ergeben hatte, das Meiſte bei. Mit ihr wurden auch die Mittel des Unterrichts vervielfältigt.

Die gelehrten Beſchäftigungen des Mittelalters überhaupt mußten ſich zunächſt an die Kirche anſchließen, in welcher ſie ihren einzigen Haltpunkt gefunden hatten. Was daher der kirchlichen Gelehrſamkeit fern lag, konnte auch nur eine geringe Beachtung finden. Schon früher, ehe noch die Deutſchen Völkerſchaften in den Gang der Literatur entſcheidend eingriffen, war der Kreis deſſen, was für die Bildung des geiſtlichen Standes erforderlich ſei, in der allgemeinen Meinung feſtgeſtellt worden. Man faßte es in das Trivium und Quadrivium zuſammen, von welchem jenes Grammatik, Rhetorik und Dialektik, dieſes Arithmetik, Geometrie, Aſtronomie und Muſik lehren ſollte [1]). Die Lehrbücher, deren ſich das Mittelalter für dieſe Wiſſenſchaften bediente, ſtanden im Allgemeinen

1) Daß die Zuſammenſtellung der drei freien Wiſſenſchaften und der vier freien Künſte nicht erſt im Mittelalter entſtanden ſei, wie manchmal behauptet worden iſt, geht daraus hervor, daß ſie auch bei den Griechen ſich findet. Tzetzes ſchreibt ſie dem Porphyrios zu. Chil. XI, 532. Dies mag dahin geſtellt bleiben; aber es iſt keinem Zweifel unterworfen, daß ſie dadurch entſtanden iſt, daß die Dialektik oder Logik ſich allmälig von den philoſophiſchen Wiſſenſchaften losgelöſt, eine bloß formale Bedeutung angenommen hatte und nur als Organon aller Wiſſenſchaften betrachtet wurde. Beim Sextos Empirikos iſt ſie noch mit den philoſophiſchen Wiſſenſchaften verbunden, ſonſt aber ſtimmt ſeine Aufzählung der Wiſſenſchaften ſchon ganz mit der ſpäter üblichen überein.

feſt. Sie enthielten nur dürftige Auszüge deſſen, was die Alten in ihnen geleiſtet hatten, aber für die, welche gründlich forſchen wollten, doch auch Anregung und Anleitung ſich weiter umzuſehn. Die Theologie war alsdann die Wiſſenſchaft, auf welche alle jene Hülfsmittel abzweckten; in ihr glaubte man nicht genug thun zu können. Dagegen in der Erforſchung der weltlichen Wiſſenſchaften zu tief ſich zu verſenken ſchien vielen gefährlich. Selbſt jene Hülfswiſſenſchaften ſollten nur mit Mäßigung betrieben werden. Über ſolche Beſchränkungen, welche das Vorherſchen der Theologie herbeiführte, haben wir die beſtimmteſten Ausſagen von Männern, welche an der Spitze der Bildung ihrer Zeit ſtanden. Es ſind aus dieſer Richtung des Geiſtes die Geſetze der Päbſte und der Kirchenverſammlungen hervorgegangen, welche Mönchen und Geiſtlichen verboten Medicin und weltliche Rechtskunde zu treiben. Verlangten doch ſogar die Dominikaner, welche ihrer Gelehrſamkeit einen großen Theil ihres Anſehns verdankten, von den Gliedern ihres Ordens, daß Schriften über die Phyſik von ihnen nicht geleſen werden ſollten [1]).

---

1) Wachsmuth Europ. Sittengeſch. III, 1 S. 307; Savigny's Geſch. des Röm. Rechts im Mittelalter III, S. 362 ff.; Hurter Geſch. Pabſt Innozenz III. Bd. 4 S. 610; 613. Phyſik ſteht im Mittelalter oft für Medicin, aber nicht immer und namentlich im vorliegenden Geſetze nicht. Savigny und Hurter geben beſondere Gründe für dieſe Beſchränkungen an, welche wohl mitwirken mochten, der Hauptgrund aber liegt in dem Beſtreben die Grenze zwiſchen geiſtlichen und weltlichen Studien ſo ſtreng als möglich feſtzuhalten. Daher traten jene Geſetze auch erſt hervor, als der Gegenſatz zwiſchen Geiſtlichem und Weltlichem ſich recht feſtgeſetzt hatte, im 12. und 13. Jahrh. Daß auch Ausnahmen gemacht werden

Man kennt die Kraft ſolcher Verbote; die Wiſſenſchaft hat zu allen Zeiten über ſie hinweg ihren Weg gefunden. Sie waren jedoch unterſtützt von einer weitverbreiteten Meinung, welche den Abſtand zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem nicht groß genug finden konnte. Wir hören daher auch von ſolchen Männern, welche durch wiſſenſchaftlichen Eifer über die Grenzen der theologiſchen Forſchung hinausgetrieben wurden, wie ſie in Sorgen ſchwebten, ob darunter ihre Frömmigkeit nicht leiden möchte. Bei dieſer ängſtlichen und einſeitigen Richtung der Gelehrſamkeit mußten beſonders die Wiſſenſchaften leiden, welche der Erſcheinung ſei es der Natur oder des menſchlichen Lebens ſich zuwenden. Von der alten Phyſik finden wir in dieſen Zeiten meiſtens nur die dürftigſten Abriſſe, welchen man es anſieht, wie ſie durch eine lange Überlieferung ohne eigenes Forſchen heruntergekommen und faſt nur zu äußerlichen Zwecken erhalten worden ſind [1]). Doch dieſes Schickſal hatten die Naturwiſſenſchaften wenn auch in niederem Grade ſchon lange erfahren. Aber auch die Kenntniß der Geſchichte verfiel jetzt in einer beklagenswerthen Weiſe. Es giebt Zeiten im Mittelalter, welchen ſelbſt die Aufzeichnung des Wiſſenswerthen aus der Gegenwart nicht mehr gelang. Die Dunkelheit, welche über das Aufkommen der neuen Reiche, welche über das 10. Jahrhundert verbreitet iſt, giebt davon das ſicherſte Zeug-

---

mußten und zu neuen Geſetzen entgegengeſetzter Richtung führten, lag in der Natur der Sache.

1) Man vergleiche die Schriften des Iſidorus Hiſpalenſis und des Beda de rerum natura, dann die Schrift des Hrabanus Maurus de universo mit einander.

niß. Daß die Sage mit der Geſchichte ſich vermiſchte, kann dafür keine Entſchädigung bieten. Aber wenn auch aus beſſern Zeiten einige Geſchichtſchreiber glänzen, ſo bieten ſie doch nur da Vortreffliches, wo ſie von ihrer eigenen Zeit reden, das Verſtändniß der Vergangenheit finden wir bei ihnen nicht. Ihre Anſicht von der Geſchichte im Allgemeinen iſt ohne Anſchaulichkeit und beſchränkt ſich darauf durch einige Beſonderheiten die Eintheilung der Weltalter auszufüllen, welche von den Kirchenvätern herrührt und allerdings den Keim einer weltgeſchichtlichen Auffaſſung in ſich trägt, aber auch zugleich verräth, wie abhängig in dieſer Zeit faſt jeder allgemeine Gedanke von der theologiſchen Überlieferung war.

Es würde jedoch eine ungerechte Beſchuldigung ſein, wenn wir ſagen wollten, die Kirche und ihre Theologie hätten damals die Wiſſenſchaft in Knechtſchaft erhalten. Was die Schuld Aller oder Keines, was nur eine Folge der Lage der Dinge war, darf man nicht einem Stande oder einer Einrichtung des Lebens zur Laſt legen. Vielmehr die Kirche war es faſt allein, welche die Wiſſenſchaften erhielt und pflegte, wenn ſie dieſelben auch nur nach den beſchränkten Vorſtellungen und Neigungen der Zeit fördern konnte. In den Klöſtern und an den Biſchofsſitzen waren die Schulen, welche nur mit Noth der andringenden Barbarei in den erſten Jahrhunderten des Mittelalters wehrten. Als im 6. und 7. Jahrhunderte die Verwilderung auf dem Feſtlande Europa's immer mehr Überhand nahm, zogen ſich die Wiſſenſchaften in die Klöſter Irlands zurück, wurden von der Geiſtlichkeit Schulen in England geſtiftet, zu Cambridge, zu Malmesbury,

nicht minder in Schottland, auf der Inſel Hy, dieſelben Schulen, welche durch ihre Sendboten in Frankreich und Deutſchland das Chriſtenthum verbreiteten [1]). Da ſuchte man das, was damals Philoſophie genannt wurde, hauptſächlich in Irland. So noch im Anfange des 8. Jahrh. als der Mönch Beda der Ehrwürdige in England blühte und die Spuren der verfallenen Gelehrſamkeit in Werken ſammelte, welche der ſpäteren Zeit lange eine Fundgrube des Wiſſens geweſen ſind. Mit ihm vertraut, in Irland gebildet, war Egbert, welcher als Erzbiſchof von York bei ſeiner Kirche Bibliothek und Schule gründete. Als nun Karl der Große die Gelehrten fremder Länder um ſeinen Hof verſammelte, da fand er in dieſer Schule den Alcuinus, welcher vor allen andern geſchickt war einen neuen Eifer für die Wiſſenſchaft anzuregen. Durch ihn wurde der Ruhm der Kloſterſchule von Tours gegründet, welchen ſie bis in das 11. Jahrh. unter verſchiedenen Schickſalen behauptet hat. Seine Schüler ſtanden in Klöſtern und an Stiftern andern Schulen in Frankreich und in Deutſchland vor, wärend zu gleicher Zeit die Schulen Großbritanniens nicht aufhörten einen Einfluß auf die Gelehrſamkeit des feſten Landes auszuüben, wie der große Ruhm des Johannes Scotus Erigena im 9. Jahrh. beweiſt, ja unter dem Könige Alfred zu einem neuen Glanze kamen. Als jedoch im 10. Jahrhundert die Wiſſenſchaften noch einmal der Ungunſt der Zeiten erlagen, da waren es wieder einige Kloſter- und Stiftſchulen, welche

1) Murray de Britannia atque Hibernia saec. a VI — X liter. domicil. in nov. comment. soc. Gott. II, 2 p. 73 sqq.

ihren gänzlichen Untergang abhielten. Wir haben ſchon früher erwähnt, daß jetzt die Cluniacenſer Mönche erſtanden; nicht weniger berühmt ſind die Mönche von St. Gallen, aus deren Schule im 11. Jahrh. unter der Pflege der Fränkiſchen Kaiſer ein Notker Labeo, ein Hermannus Contractus hervorgingen. In einem Kloſter, welches nach der Regel von Clugny geordnet war, wurde Gerbert oder Pabſt Sylveſter II. gebildet, welcher im 10. Jahrh. vor allen in den Wiſſenſchaften ſich auszeichnete.

Wir werden ſpäter zu zeigen ſuchen, daß dieſer Mann ſchon auf den Umſchwung hinweiſt, welchen die Wiſſenſchaften im 11. Jahrh. gewinnen ſollten. Er hatte in Frankreich zu Reims gelehrt und ſein Schüler Fulbert brachte die Schule zu Chartres zu hohem Ruhme. Auch in Italien, in ſeinem Kloſter Bobbio war er für die Verbreitung der Wiſſenſchaften thätig geweſen. Hauptſächlich aber von dieſen beiden Ländern aus kamen die erſten Anregungen zu einem neuen wiſſenſchaftlichen Leben. In Italien hatte ſich immer eine alte Überlieferung der Wiſſenſchaft, wenn auch ohne fortſchreitendes Leben erhalten. Im Kloſter Monte Caſſino und in Salerno wurde beſonders Medicin getrieben. Schon in der Mitte des 11. Jahrh. erhielt die Salernitaniſche Schule Privilegien; in derſelben Zeit lehrte hier und zu Monte Caſſino Conſtantinus Africanus, welcher die Medicin der Araber in einem größern Kreiſe durch Überſetzungen und eigene Werke verbreitete. Wenn man jetzt die alten Rechte des Pabſtthums und des Klerus wieder geltend machte, ſo mußte man das kanoniſche Recht ſtudiren, und bald machte ſich der Grundſatz geltend, der Kanoniſt müſſe auch Civiliſt

ſein. Nun blühten zu Ende des 11. Jahrhunderts die wiſſenſchaftlichen Bemühungen um das Römiſche Recht wieder auf und fanden vor allem ihren Sitz zu Bologna, welches bald zu einer Univerſität für die Rechtswiſſenſchaft vornehmlich heranwachſen ſollte. Daß die Dialektik in Italien auch nicht vernachläſſigt wurde, beweiſt Lanfrancus, der durch ſie in Frankreich glänzte und mit ſeinem Landsmanne und Schüler Anſelmus von der Mitte bis zu Ende des 11. Jahrhunderts den Ruhm der Kloſterſchule zu Bec in der Normandie verbreitete. Aber zu gleicher Zeit blühte auch die Schule zu Tours, an welcher Berengarius, der Schüler Fulberts von Chartres, durch dialektiſchen Geiſt ſich auszeichnete. Von nun an durch das 12. und 13. Jahrh. hindurch wurden dialektiſche und theologiſche Studien in Frankreich mit Wetteifer betrieben, und breiteten ſich auch von hieraus ſchon durch Lanfrancus und Anſelmus über England, durch deren Schüler über Deutſchland und das übrige Europa aus. Ein faſt unglaublicher Eifer für die Dialektik, deren Anwendung auf die Theologie vornehmlich Anſelmus gezeigt hatte, doch hierin keineswegs allein ſtehend, bemächtigte ſich jetzt der Geiſter. Ein reger Wettſtreit der Meinungen erhob ſich dadurch um die Form der Wiſſenſchaft, ſo daß manche befürchteten, darüber dürfte ihr Inhalt leiden. Doch wurde die Ausbreitung der Kenntniſſe, ſo weit es der Geſichtskreis der Zeit geſtattete, keineswegs vernachläſſigt. Vom Ende des 11. durch das ganze 12. Jahrhundert hindurch wendete man den Quellen der alten Bildung den redlichſten Fleiß zu. Vornehmlich die encyklopädiſchen Werke, welche dieſe Zeit hervorbrachte

oder welche im 13. Jahrh. als eine Frucht jener frühern Bemühungen zuſammengeſtellt wurden, die Werke eines Hugo von St. Victor, eines Vincent von Beauvais, nicht minder die Schriften eines Johannes von Salisbury beweiſen es. Jetzt wurde beſonders die Philoſophie des Platon wieder an das Licht gezogen, um aus ihr leitende Gedanken, um aus ihr eine Überſicht über die Werke der Natur zu ziehen. Denn wenn auch Kirche und Theologie nach einer andern Seite zogen und den Blick vorherſchend dem ſittlichen Leben zuwendeten, ſo konnte man doch nicht umhin das Bedürfniß zu fühlen auch über die Natur als die Grundlage des ethiſchen Lebens eine Meinung ſich zu bilden. Dies hat zu verſchiedenen Zeiten die Gedanken des Mittelalters der Griechiſchen Philoſophie wieder zugewendet, bald der Platoniſchen, bald der Ariſtoteliſchen. Im 11. und 12. Jahrh. war die Platoniſche Philoſophie im entſchiedenen Übergewichte, ſchon deswegen weil man die Ariſtoteliſche faſt gar nicht, nur nach ihren logiſchen Lehren und nach ſehr unzureichenden Berichten über ihre Phyſik und Metaphyſik kannte. Für die Platoniſche Lehre hatte man beſſere Quellen, außer dem Auguſtinus auch den Timäos. Dadurch, daß ſeine Philoſophie in vielen Punkten vom Chriſtenthume abzuweichen ſchien, ließ man keineswegs ſich irren. Man glaubte durch ihre Hülfe dennoch hinter manches Geheimniß der chriſtlichen Lehre kommen zu können. Die Lehre von den drei Principien, wie man den Platon erklärte, Gott nemlich, der Materie und der Seele, wurde ungeſcheut von den orthodoxen Theologen behauptet. Es gab auch wohl andere Lehrer dieſer Philoſophie, welche mit der Theolo-

gie ſich gar nicht befaſſen wollten, wie Bernhard von Chartres, der zur Verbreitung der Platoniſchen Phyſik das Meiſte beigetragen zu haben ſcheint. Dieſe Schule der Philoſophie iſt nicht ohne einen Fortſchritt der Meinungen, welche ſich tief in die Theologie erſtrecken. Wir werden dieſe Meinungen eines Abälard, eines Gilbert, eines Hugo von St. Victor nicht übergehen dürfen. Während aber ſo die Platoniſche Philoſophie ſich verbreitete und zu eigenthümlichen Erfindungen führte, machte auch das Bedürfniß ſich geltend eine vollſtändige und ſyſtematiſch geordnete Überſicht über die Kirchenlehre zu gewinnen. Um die Mitte des 12. Jahrh. ſehen wir mehrere Werke dieſer Art von einem Hugo von St. Victor, von einem Petrus Lombardus u. A. hervortreten und einen weiten Wirkungskreis gewinnen, der auf die ſpätern Jahrhunderte ſich erſtrecken ſollte. Wir werden dieſe Zeiten nicht als träge in den Wiſſenſchaften ſchelten können. Inzwiſchen geben ſie doch das Bild eines Menſchen, welcher noch keinen feſten Standpunkt für ſeine Überzeugungen, keinen Mittelpunkt ſeiner Gedanken gefunden hat. Der Streit der Schulen ſpaltete ſich in ihnen in das Unermeßliche; faſt ſo viele Meinungen als Lehrer. Unter den Lehrern ragt kein Haupt hervor, welches den Gang der Wiſſenſchaft in eine beſtimmte Bahn hätte treiben können. Wenn auch die Vorliebe für Platoniſche Philoſophie im Allgemeinen herſchend iſt, ſo muß ſie doch viele ſehr verſchiedene Deutungen ſich gefallen laſſen, um theils der Ariſtoteliſchen Logik, theils der chriſtlichen Theologie ſich zu bequemen. Mit dieſen zerſtreuten Richtungen in Philoſophie und Theologie ſteht es im Zuſammenhange,

daß auch die Schulen für dieſe Wiſſenſchaften noch keinen feſten Sitz gefunden hatten. Zwar fingen im 12. Jahrh. die Schulen zu Paris, an verſchiedenen Orten gegründet, bereits an ſich auszuzeichnen, aber ſie hatten noch bedeutende Nebenbuhlerinnen an den Schulen zu Chartres, zu Tours, zu Poitiers und ſonſt an andern Orten, wo es eben einem berühmten Lehrer gefiel ſeinen Hörſal zu eröffnen.

Merkwürdig iſt es, wie auch in dieſen Dingen äußere Einrichtungen und innere Entwicklung in gleichem Schritte vorwärts gehen. Erſt nachdem die Wiſſenſchaften durch das Emporkommen der Univerſitäten feſtere Mittelpunkte für ihre Schulen gewonnen hatten, trat auch eine feſtere Richtung in ihrer Ausbildung hervor. Für die allgemeinen Wiſſenſchaften war das Aufkommen und die Befeſtigung der Pariſer Univerſität zu Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrh. von Entſcheidung. Erſt als hier die Bettelorden nach langem Streite ſich feſtgeſetzt und das Übergewicht gewonnen hatten, traten aus ihrem Schoße die berühmten Lehrer hervor, welche, ſo wie ſie ihr Anſehn in Paris gegründet hatten, nun auch die allgemeine Meinung über philoſophiſche Lehre in ganz Europa beherſchten. Zwar blieben auch jetzt noch andere Schulen für die Philoſophie von Bedeutung, namentlich Köln und Oxford; aber ihr Steigen und ihr Sinken hing von den Geſchicken in Paris ab, und kein Haupt der Schule hat in dieſen Zeiten ſich erhoben, welches nicht in Paris ſeinen Ruhm hätte bewähren müſſen. Die Pariſer ſelbſt haben hieran keinen Theil, vielmehr wurde ihnen vorgeworfen, daß nur wenige von ihnen in den Wiſſenſchaf-

ten ſich auszeichneten [1]); auch Frankreich kann ſich deſſen nicht beſonders rühmen, denn unter denen, welche wärend der Blüthe der Philoſophie im Mittelalter zu Häuptern der Schule ſich erhoben, iſt kein Franzoſe zu finden; es iſt aber das ganze chriſtlich katholiſche Europa, welches in dieſer Zeit ſeine Schule für die Philoſophie in Paris gefunden hatte.

Dieſe Umwandlung in der äußern Geſtalt der Überlieferung traf mit einer Erweiterung der Forſchungen zuſammen, welche zu den erfolgreichſten in der Geſchichte der Wiſſenſchaften zu zählen iſt. Erſt jetzt wurde dem Mittelalter die Philoſophie des Ariſtoteles in ihrem ganzen Umfange bekannt. Die frühern Scholaſtiker hatten ſeine Logik gekannt und ihm in dieſer Wiſſenſchaft ein unbeſtreitbares Anſehn eingeräumt, jetzt lernte man ſeine Phyſik, ſeine Metaphyſik, auch ſeine Ethik und Politik kennen [2]) und wenigſtens in den zuerſt genannten Zwei-

1) Schloſſer Vincent von Beauvais II. S. 95.

2) Einen Abriß der Ariſtoteliſchen Philoſophie kannte man natürlich auch vor dieſer Zeit aus abgeleiteten Quellen, z. B. aus dem Cicero, aus der Sentenzenſammlung, welche unter Beda's Schriften ſteht. Über die Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie im Mittelalter vergl. Jourdain über Alter und Urſprung der Lat. Überſ. des Ariſt. überſ. v. A. Stahr. Halle 1831. Dies gründliche Werk hat, leider durch den Tod des Verf. unterbrochen, nicht in allen Unterſuchungen ſeinen Abſchluß gefunden. Es zeigt zur völligen Überzeugung nach, daß die Hauptquelle, aus welcher die Kenntniß der Ariſtot. Philoſophie geſchöpft wurde, bei den Arabern zu ſuchen iſt. Die Kreuzzüge und ſelbſt die Eroberung von Conſtantinopel durch die Kreuzfahrer thaten dazu nur wenig. S. 212. Die Naturwiſſenſchaften, Medicin, Aſtronomie, nebſt Mathematik bahnten der Arabiſchen Philoſophie den Weg. Auch vom Ariſtoteles wurden durch die Araber hindurch anfangs nur

gen der Wiſſenſchaft gewann er ein faſt eben ſo großes Anſehn. Zu den mancherlei Autoritäten, von welchen die Lehre des Mittelalters ſich abhängig fühlte, kam auch noch dieſe hinzu. Mit ihr zugleich eine andere, welche jedoch etwas beſtrittener war, indem mit den Ariſtoteliſchen Schriften auch die Werke ſeiner Arabiſchen Ausleger bekannt wurden.

Erſt zu Anfange des 13. Jahrh. kamen die neuern Überſetzungen, welche man vom Ariſtoteles jetzt in größerer Anzahl gefertigt hatte, theils aus dem Arabiſchen, theils aus dem Griechiſchen, in den lebendigen Verkehr der allgemeinen Wiſſenſchaften. Man hat den Einfluß,

---

Schriften, welche auf dieſe Wiſſenſchaften ſich beziehen, in das Lateiniſche überſetzt, wie das Verzeichniß der Überſetzungen beweiſt, welches Jourdain S. 101—133 giebt. Die einzigen Ausnahmen ſind im 12. Jahrh. die Überſetzungen Arabiſcher philoſophiſcher Werke von Dominicus Gondiſalvus und von Gerhard von Cremona. Juden bildeten nur Mittelsperſonen beim Überſetzen. — Wenn nun auch im 12. Jahrh. ſchon einige Schriften Arabiſcher Commentatoren u. ſ. w. überſetzt waren, ſo wirkten ſie doch wenig. Erſt im 13. Jahrh. ergriff man dieſe Schriften mit Eifer und nun wurden die Überſetzungen häufiger; nun lernte man auch die Schwierigkeiten kennen, welche dieſe Überſetzungen aus dem Arabiſchen bereiteten, und veranſtaltete Überſetzungen aus dem Griechiſchen, um dieſe Schwierigkeiten zu überwinden. — Bei meinem Leſen, welches die philoſophiſchen Schriften des 12. Jahrh., ſoweit ſie gedruckt ſind, faſt vollſtändig umfaßt, ſind mir nur 2 Stellen vorgekommen, welche gegen Jourdain's Reſultate angeführt werden könnten. Die eine beim Abälard theol. christ. III p. 1268 A, wo die Phyſik des Ariſt. citirt wird. Das Citat iſt aber wahrſcheinlich eingeſchoben. S. Goldhorn de princ. phil. Abaelard. p. 30 not. 35. Die andere beim Gilbertus Porretanus lib. sex princ. c. 3., wo eine Schrift de generatione angeführt wird. Damit iſt aber wahrſcheinlich nicht die Ariſtoteliſche, ſondern eine verlorne Schrift des Gilbertus ſelbſt gemeint.

welchen die Kreuzzüge und die Eroberung Conſtantinopels hierauf und auf die jetzt beginnende Umwandlung der Wiſſenſchaften hatten, zu hoch angeſchlagen. Denn unſtreitig hatten die Lateiniſchen Überſetzungen aus den Griechiſchen Urſchriften, wie willkommen ſie auch waren, nur einen geringern Erfolg, als die Überſetzungen aus dem Arabiſchen mit ihren Erklärungen, welchen wir überall in den Schriften der Philoſophen im 13. Jahrh. begegnen. Unſtreitig waren auch die Verbindungen, in welchen die Araber mit unſern Völkern gekommen waren, in Spanien viel genauer und tiefer in das Leben eindringend als in Syrien. Die Arabiſchen Erklärer dienten aber zu einer nicht unbedeutenden Hülfe, um in den ſchwierigen Sinn des Ariſtoteles einzudringen.

Man kann ſich nicht darüber wundern, daß dieſe neue Quelle der Erkenntniß, welche einen weiten Geſichtskreis eröffnete, jetzt den Philoſophen reichlich ſich ergoß und mit dem größeſten Eifer benutzt wurde, eher dürfte es eine Frage der Verwunderung ſein, warum ſie nicht früher aufgefunden wurde. Daß erſt kurze Zeit vorher gegen das Ende des 12. Jahrh. die Arabiſche Philoſophie ihre volle Blüthe erreicht und Averroes ſeinen ganzen Fleiß angewendet hatte die Schriften des Ariſtoteles zu erläutern, daß aber dieſe Forſchungen vornehmlich den Scholaſtikern ihre Bahn ebneten, wird noch keineswegs eine genügende Erklärung abgeben. Das Anſehn des Ariſtoteles war ſchon im 12. Jahrh. immer ſehr groß geweſen; auch die Kenntniß des Griechiſchen, wenn auch ſparſam verbreitet, hätte wohl dazu ausgereicht ſo unvollkommene Überſetzungen ſeiner Werke zu gewinnen, wie ſie das Mit-

telalter kannte. Mit den Arabern ſtand man ſeit langer Zeit in hinlänglichem Verkehr, um auch ihre Erklärungen benutzen zu können, und daß von ihnen wiſſenſchaftliche Kenntniſſe zu gewinnen wären, war nicht unbekannt geblieben. Gerbert hatte wahrſcheinlich aus dieſer Quelle ſchon im 10. Jahrh. arithmetiſche und aſtronomiſche Kenntniſſe geſchöpft, im 11. Jahrh. hatten Hermannus Contractus und Conſtantinus Africanus den Ruhm der Arabiſchen Aſtronomie und Medicin verbreitet, viel weniger hatte dem 12. Jahrh. die Arabiſche Gelehrſamkeit unbekannt bleiben können. Adelard von Bath, welchem eine Überſetzung des Euklides aus dem Arabiſchen zugeſchrieben wird, hatte zu Anfange dieſes Jahrhunderts weite Reiſen unternommen, um von der Arabiſchen Philoſophie ſich zu unterrichten [1]), und zu Ende desſelben waren die Aſtronomen und Ärzte der Araber als die Vorzüglichſten in ihren Wiſſenſchaften allgemein berühmt. Indeſſen hatten Jahrhunderte dazu gehört, ehe alle die Mittel, welche man beſaß, mit der Arabiſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie in Verbindung zu kommen einen bedeutenden Erfolg zu Wege brachten. Denn wiſſenſchaftliche Hülfsmittel werden überall nur dann mit Eifer geſucht, wenn der Geiſt reif iſt ihrer ſich zu bedienen. Ihn für die Ariſtoteliſche Philoſophie vorzubereiten, dazu hatte das 12. Jahrhundert mit ſeinen Platoniſchen und theologiſchen Beſtrebungen das Seinige beigetragen.

Man wird es nicht ſchwer begreiflich finden, daß die Platoniſche Philoſophie eine Vorbereitung auf die Ariſto-

1) Jourdain a. a. O. S. 260.

teliſche abgeben konnte; denn auch in der alten Philoſophie war jene dieſer vorausgegangen; nicht ſo leicht wird man zugeſtehen, daß auch die theologiſchen Beſtrebungen des 12. Jahrh. der Ariſtoteliſchen Philoſophie den Weg bahnten. Man hätte fürchten ſollen, die Liebe zur heidniſchen Philoſophie dürfte der chriſtlichen Frömmigkeit Schaden thun, und die Theologie dürfte daher Grund gehabt haben jener Liebe ſich entgegenzuſetzen. Eine ähnliche Furcht hatte man ſchon früher vor der Platoniſchen Philoſophie und der Ariſtoteliſchen Logik gehegt. Sie war nur dadurch beſiegt worden, daß man auf den Auguſtinus ſich berufen durfte und daß die frommſten Anhänger der Orthodoxie die Platoniſche Lehre in ihrem Sinn zu erklären wußten. Verſchwunden war ſie darum nicht ganz. Wie viel ſtärker mußte ſie jetzt ſich wieder erheben, da man den Ariſtoteles mit einem faſt unglaublichen Eifer ergriff. Man weiß, wie ein Albertus Magnus der Affe des Ariſtoteles genannt, wie über die Ariſtoteliſche Ethik gepredigt wurde, wie man von ihr behauptete, ſie könnte das Evangelium erſetzen. In der That ſcheinen ſich auch mit der Verbreitung der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie mancherlei Ketzereien verſchwiſtert zu haben [1]) und wiederholte Verbote der Ariſtoteliſchen Schrif-

1) Interreſſant iſt die Vergleichung, welche Jourdain a. a. O. S. 218 zwiſchen den 1240 und 1270 zu Paris verdammten Artikeln anſtellt. Unſtreitig hängen die Artikel von 1270 genauer mit der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Philoſophie zuſammen, als die Artikel von 1240. Doch weiſen auch ſchon die letztern, namentlich Art. 2, 5, 10 auf Ariſtoteliſche Lehre hin. S. Bulaei hist. univ. Paris. III p. 175 sqq.; 397. Ob ſchon die Ketzereien des David von Dinant aus dem Ariſt. hervorgingen, bezweifle ich. Doch

ten beweiſen die Furcht, welche man vor dieſer neuen Autorität hegte [1]). Es war nicht ohne Gefar, daß einem Zeitalter, welches an Autorität gewöhnt war und der Autorität bedurfte, neben dem Anſehn der chriſtlichen Lehre ein neues, faſt eben ſo ſtarkes Anſehn ſich aufdrang. Sollten beide mit einander übereinſtimmen? Würde ihr Streit nicht den innerſten Kern des Glaubens zerrütten? Man vergeſſe dabei nicht, daß die Ariſtoteliſche Phyſik und Metaphyſik durch die alten Feinde des Chriſtenthums, durch Muhammedaner und Juden, bekannt wurden und mit den Gedanken dieſer gleichſam verſetzt waren. Welche neue Gefar! Da lag nun wohl etwas Beruhigendes darin, daß auch ſchon früher Chriſten der Ariſtoteliſchen Philoſophie ohne Gefar für ihren Glauben ſich bedient hatten. Boethius, Caſſiodorus, Johannes von Damaſcus hatten ſie in Anſehn gebracht. Außerdem war es nicht ohne Bedeutung, daß die Araber ein Beiſpiel gegeben hatten, wie mit der alten Philoſophie eine poſitive Religionslehre ſich vereinigen laſſe. Doch alles dies will nur

---

wurde ſchon bei Gelegenheit dieſer Ketzereien das Leſen des Ariſtoteles verboten.

1) Vergl. Jourdain a. a. O. S. 195 ff. Die Berichte über dieſe Verbote geben manches zu bedenken, weil phyſiſche und metaphyſiſche Schriften nicht genau unterſchieden werden. Wahrſcheinlich unterſchied man ſie damals überhaupt noch nicht genau. Sie erfolgten in den J. 1209, 1215 und 1231. Daß die erſten Verbote nur auf begränzte Zeit gegeben worden waren, wie Jourdain meint, kann ich nicht annehmen; nur das letzte Verbot war bedingt. Daß ſie wiederholt werden mußten und zwar mit Abänderungen und Zuſätzen, beweiſt nicht, daß die frühern Verbote bedingt waren, ſondern nur, daß ſie als unwirkſam ſich erwieſen hatten.

wenig ſagen. Das Entſcheidende iſt, daß die ganze dogmatiſche Bewegung, in welcher man ſich befand, zu einer immer poſitivern Faſſung der Lehre antrieb und daß die Ariſtoteliſche Philoſophie hierzu ein ſehr paſſendes Hülfsmittel abgab. Schon im 11. Jahrh. hatte man begonnen durch Dialektik einzelne Lehren der Kirche zu verfeſtigen; im 12. Jahrh. war man hierin allmälig weiter gegangen und einmal darauf aufmerkſam gemacht, wie der dialektiſche Beweis einen Zuſammenhang der Lehre von den oberſten Grundſätzen bis zu den letzten Folgerungen gewähre, mußte das Streben erwachen ein vollſtändiges Syſtem der Glaubenslehren zu gewinnen. Da traten nun die Sammlungen hervor, an welchen dieſes Jahrhundert überaus reich iſt, dazu beſtimmt eine Überſicht über den ganzen Inhalt des chriſtlichen Glaubens zu geben und ihn durch Autoritäten wie durch Vernunftgründe zu unterſtützen. Die beſten Köpfe der Zeit haben ſich hieran geübt, ein Abälard, ein Hugo von St. Victor, ein Petrus Lombardus, ein Alanus. Aber an Autoritäten hatten ſie nur zu viel. Abälard hatte angefangen die einander widerſtreitenden Ausſprüche der Philoſophen, der heilgen Schrift, der Kirchenväter und Kirchenlehrer zuſammenzuſtellen, ein kühnes Unternehmen für ſeine Zeit. Aber die folgenden Scholaſtiker konnten nicht umhin ſeinem Beiſpiele zu folgen. Da hallte es wider von alten Widerſprüchen, über welche man ſich nicht hinwegſetzen durfte, welche auch durch Kritik zu beſeitigen dieſe Zeit nur geringe Mittel beſaß. Es bedurfte eines nicht gemeinen Scharfſinns ſie zu bewältigen. Das Unterſcheiden des verſchiedenen Sinnes, in welchem ein Ausdruck, ein Begriff genommen

werden könnte, war die unentbehrlichſte Kunſt, welche im Laufe der Zeit immerfort ſich ſteigern mußte. Denn eine Schwierigkeit gehoben brachte alsbald nur eine neue zu Tage. Welche unendliche Aufgabe hatte dieſe Zeit Denkweiſen der entlegenſten Jahrhunderte, der verſchiedenſten Völker, weit auseinander gehender Richtungen unter einander und vor allem mit den Beſtrebungen der Gegenwart zu ſtimmen. Zwar über manches Anſtößige half die allegoriſche Auslegung hinweg; aber die Stellen, welche in dieſer Zeit die Aufmerkſamkeit am meiſten beſchäftigten, weil ſie eine dogmatiſche Haltung in Anſpruch nahmen, konnten doch auf dieſe Weiſe nicht beſeitigt werden; auch ſagte dieſe Art der Auslegung weder dem Sinne des Abendlandes ſonderlich zu, noch insbeſondere dem lehrhaften Sinn der Scholaſtiker, bei welchen ſie bald in immer engere Grenzen eingeſchloſſen wurde. So machte ſich mehr und mehr das Bedürfniß geltend, die feinſten Unterſcheidungen aufzutreiben und auf der einen Seite das Schwankende im Sprachgebrauche der alten Lehrer zu bemerken, auf der andern Seite einen feſten Sprachgebrauch für die Schule und das Syſtem ihrer Lehren einzuführen. Auf dieſem Wege finden wir ſchon die Scholaſtiker des 12. Jahrh., vor allen andern den Petrus Lombardus und den Alanus, bei welchen die feinen Unterſcheidungen der Ariſtoteliſchen Schule wie im Keime ſich vorgebildet finden. Keine andere Philoſophie konnte nun den Scholaſtikern ſo willkommen ſein für das Werk, welches ſie zu betreiben hatten, wie die Philoſophie dieſer Schule. Von welchem weiten Gebrauche waren nicht ihre Unterſchiede zwiſchen Form und Materie, zwiſchen Ver-

mögen, Bewegung, Wirklichkeit und Fertigkeit und wie viele andere noch! So kam man in Betracht des nützlichen Gebrauchs, welchen dieſe Philoſophie gewährte, über alle die Bedenklichkeiten hinweg, welche die unchriſtlichen Lehrweiſen des Ariſtoteles und der Araber erregen mußten, ja ſelbſt dieſe mußten dem Gange der Bildung dienen, in welchem man begriffen war, indem ſie den Scharfſinn der Philoſophen zu neuen Unterſcheidungen aufforderten, wie denn überhaupt der herſchende Zug des Geiſtes ſelbſt die Schwierigkeiten der Mittel, welche er ergreift, nicht allein zu überwinden, ſondern auch zu neuen Schönheiten, zur Entwicklung größerer Fertigkeit und größerer Einſicht zu benutzen weiß.

Wir bemerken hierbei, daß man gewöhnlich die Abhängigkeit der Scholaſtiker vom Ariſtoteles ſich größer vorzuſtellen pflegt, als ſie iſt. Nicht allein daß es ein altes Vorurtheil iſt, wenn man ſie über das ganze Mittelalter ſich verbreitet denkt, da ſie doch erſt beginnen konnte, als man im 13. Jahrh. die Schriften des Ariſtoteles kennen lernte, ſondern auch von dieſer Zeit an iſt ſie keinesweges eine völlig ſklaviſche. Sie konnte es ſchon deswegen nicht ſein, weil ſeine Lehre durch die Araber, mit welchen man in einem entſchiedenen Gegenſatze ſich fühlte, zu den Chriſten kam. Schon Albert der Große, welcher unter den Scholaſtikern das Meiſte zur Verbreitung der Ariſtoteliſchen Philoſophie beigetragen hat, widerſpricht ihr in vielen und bedeutenden Punkten ohne Scheu [1]).

1) Wie hierüber die falſcheſten Vorſtellungen verbreitet ſind, zeigt z. B. Tennemann Geſch. d. Phil. VIII S. 705. „Einen Be-

Dabei konnte das Anſehn des Ariſtoteles dennoch aufrecht erhalten werden, wenn auch nicht in allen Dingen. Die Entſchuldigung lag zur Hand, daß jener verehrte Lehrer, welcher den Namen des Philoſophen vorzugsweiſe führte, von der chriſtlichen Offenbarung nicht erleuchtet, die Wahrheit der göttlichen Dinge nicht deutlich habe erblicken können; die Wahrheit der weltlichen Dinge kennen zu lehren, dafür konnte er immer noch als Meiſter gelten. Man gab auch wohl ſogar zu, daß er ſeinem Zuge nach Erkenntniß des Weltlichen folgend wichtige Wahrheiten in der Theologie überſehen habe, welche ſelbſt den Heiden ohne Offenbarung zugänglich geweſen wären, ohne dadurch ſeiner Herſchaft in Erforſchung der weltlichen Dinge Abbruch thun zu wollen. Man kann ſagen, daß man durch dieſe Vergleichungen des Gegenſatzes zwiſchen Chriſtlichem und Heidniſchem ſich erſt recht bewußt wurde, und wir werden ſehen, daß erſt hierdurch der Gegenſatz zwiſchen weltlicher und kirchlicher Lehre, zwiſchen Philoſophie und Theologie zu einer recht durchgreifenden Unterſcheidung gedieh.

Für den, welcher die Entwicklung der Wiſſenſchaft im Mittelalter begreifen will, muß es ein Hauptaugenmerk ſein den Fortgang in der Geſtaltung dieſes Gegenſatzes zu entdecken. Freilich hatte man ſchon früher, ſo wie man der Theologie vorherſchend ſein Beſtreben zuwendete, ih-

weis davon giebt die Lehre von der Schöpfung aus nichts, welche nicht allein Thomas, ſondern auch Scotus in dem Ariſtoteles zu finden glaubten.“ Man ſollte glauben, Tenneman hätte dieſe beiden Philoſophen gar nicht geleſen. Eben ſo falſch iſt faſt alles, was Braniß Geſch. d. Phil. ſeit Kant I S. 400 ff. über den Einfluß des Ariſt. auf die Phil. des Mittelalters, über Kennen und Verkennen des Ariſt. u. ſ. w. beibringt.

ren Unterſchied von der weltlichen Wiſſenſchaft nicht überſehen können. Aber damals hatte der Satz der Kirchenväter: Glaubet, damit ihr erkennet, noch ſeine alte Kraft behauptet; auf dem Grunde des Glaubens und einer innern Erfahrung des göttlichen Lebens hatte man gehofft zur Erkenntnuß der Wahrheit zu gelangen. Allmälig jedoch machte die Gewalt der poſitiven Lehren in der Theologie in immer ſteigendem Grade ſich geltend; man glaubte die geſchichtlich gebildete Autorität der Kirche um ſo mehr zu erhöhen, je mehr man ſie der dialektiſchen Unterſuchung der Vernunft entzog, je unbegreiflicher man ihre Ausſprüche fand. Einiges wenigſtens ſollte zu erkennen der Theologie allein vorbehalten werden. Als nun zuerſt die Platoniſche, dann noch mehr die Ariſtoteliſche Philoſophie in ihrem ſyſtematiſchen Zuſammenhange bekannt wurde, wie verſchieden fand man ſie nun vom Inhalte der Glaubenslehre. Da war es nicht zu verwundern, daß man den Grund hiervon in der Verſchiedenheit des Standpunktes ſuchte, der Grundſätze, von welchen Theologie und Philoſophie ausgingen. Zwar die Behauptung, in der Theologie ſei etwas anderes wahr, als in der Philoſophie, konnte noch keine allgemeine Billigung ſich erwerben; ſie wurde verdammt und die Lehre der gefeiertſten Theologen ſtimmte mit ihr keineswegs überein; aber allmälig brach ſie ſich dennoch Bahn. Man fand es für nöthig einen Unterſchied zu machen zwiſchen dem, was durch die Natur offenbart ſei und nach den natürlichen Geſetzen geſchehe, und zwiſchen dem, was ohne Vermittlung der Natur offenbar werde und was der göttliche Wille ſich gleichſam vorbehalten habe. Eine Auflöſung dieſes

Gegenſatzes konnte man um ſo weniger gewinnen, je mehr man in Beſtimmung der natürlichen Wahrheiten durch die Lehren des Ariſtoteles ſich hatte binden laſſen. Den Widerſtreit Ariſtoteliſcher Lehren mit den Grundſätzen des Chriſtenthums immer deutlicher erkennend ſah man ſich genöthigt dem übernatürlichen Willen und der übernatürlichen Offenbarung Gottes immer mehr einzuräumen und ſeiner Allmacht eine Bedeutung zu leihen, welche alle Geſetze der Natur zu durchbrechen drohte. Es iſt wahr, erſt im 14. Jahrh. kam man völlig ſo weit; aber die Keime zu dieſer Richtung der Lehre gehen viel höher hinauf; ſie laſſen ſich von der Zeit an deutlich erkennen, wo die Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie ihre Einwirkung auf das Syſtem der Theologie auszuüben begonnen hatten. Wir werden ſie in den Lehren eines Gilbert von Poitiers, eines Richard von St. Victor, eines Thomas von Aquino, eines Duns Scotus ſehr deutlich ausgedrückt finden.

Doch iſt es keinesweges unſere Meinung, daß die Ariſtoteliſche Philoſophie nur von Seiten ihrer theologiſchen Brauchbarkeit ſich empfohlen habe. Noch viel unmittelbarer, noch viel plötzlicher mußte es einleuchten, wie ſie neben ihren metaphyſiſchen Unterſcheidungen auch einen großen Kreis poſitiver Kenntniſſe eröffnete. Zwar der Theil dieſer Kenntniſſe, welcher ſich auf die alte Geſchichte bezog, beſonders auch auf die Geſchichte der alten Philoſophie, wurde wenig benutzt und noch weniger verſtanden, ja er ſchlug bei unzulänglicher, verfälſchender Überlieferung faſt nur zur Verwirrung aus; aber um ſo mehr Wirkung hatten die Kenntniſſe der Natur, welche ſeine Schriften verbreiteten, unterſtützt durch die Richtung, welche

die Arabiſche Philoſophie vorherſchend nach dieſer Seite zu genommen hatte. Man braucht nur an einen Albertus Magnus, an einen Rogerius Baco zu denken, um ſich davon zu überzeugen, daß dieſe Anregungen nicht auf unfruchtbaren Boden gefallen waren. Schon früher hatte die Phyſik des Platoniſchen Timäos die Aufmerkſamkeit in einem hohen Grade erregt, um viel mehr mußten die viel ausführlichern und genauern Lehren der Ariſtoteliſchen Phyſik Eindruck machen. Noch einmal begegnet uns hier dieſelbe Erſcheinung. Bei der ethiſch-religiöſen Richtung des Mittelalters erwacht von Neuem das Bewußtſein, daß ſie ohne Berückſichtigung der Phyſik ihre Zwecke nicht zu erreichen im Stande ſein werde. So ſehen wir ein wiederholtes Beſtreben ſich dieſer Zeiten bemeiſtern, welches immer wieder auftaucht, weil es in der Natur der Dinge liegt, ein Beſtreben der Erkenntniß der Natur zu ihrem Rechte zu verhelfen. Es erwacht dieſes Beſtreben immer von Friſchem, ſo wie eine neue bedeutende Entwicklung der Wiſſenſchaft ſich vorbereitet. Da wird durch den allgemeinen wiſſenſchaftlichen Geſichtspunkt auch das Beſtreben nach Einſicht in die Kräfte der Natur belebt. Aber dies Beſtreben kann im Mittelalter nicht durchdringen; dieſe Zeit wird doch immer wieder durch ihre vorherſchende Neigung zur Theologie gezogen und alle Beſtrebungen für die Phyſik bleiben deswegen nur unvollendete Verſuche. So hatte ſich die Platoniſche Phyſik in die myſtiſche Pſychologie verlaufen, welche wir vornehmlich bei den Mönchen von St. Victor finden; ſo wurde auch die Ariſtoteliſche Phyſik durch das theologiſche Syſtem überwältigt. Man weiß, wie jene Phyſiker, Albert

der Große und Roger Baco der Magie verdächtig wurden, wie der letztere darüber ſchwere Verfolgung zu erdulden hatte. Doch lege ich hierauf weniger Gewicht. Die äußern Hinderniſſe, auf welche dieſe Naturwiſſenſchaften jetzt unſtreitig ſtießen, würden doch ſchwerlich im Stande geweſen ſein ihren Fortgang in dem Maße zu hintertreiben, in welchem es wirklich geſchah, wenn nicht die Neigung der Zeit eine entgegengeſetzte Richtung eingeſchlagen hätte. Es war die Anwendung der Ariſtoteliſchen Philoſophie auf die Theologie, zu welcher faſt alle Bewegungen der Gegenwart antrieben, welcher die ſcharfſinnigſten und tiefſten Forſcher ſich zuwendeten. Wir ſehen, daß zwar die erſten Schüler der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Philoſophie den Naturwiſſenſchaften großen Fleiß widmeten, wie von einer neueröffneten Ausſicht auf ein weites Feld der Forſchung ergriffen, ihre Nachfolger aber in erſter und zweiter Abkunft, ein Thomas von Aquino, ein Duns Scotus und noch mehr die darauf Folgenden, ſind hierin von viel geringerm Eifer oder vernachläſſigen dieſe Seite der Forſchung gänzlich und wollen nur Theologen ſein. Es iſt nicht unſere Meinung, daß die Anregung, welche durch die erſte Bekanntſchaft mit der Ariſtoteliſch-Arabiſchen Phyſik gegeben worden war, gänzlich verloren gegangen wäre, vielmehr ein Keim für ein ſpäteres Wachsthum blieb zurück, aber nur im Verborgenen wucherte dieſe Wurzel fort und hatte hier die beſte Gelegenheit mit Aberglauben und geheimen Künſten ſich zu verſetzen. Was bei den erſten Ariſtoteliſchen Scholaſtikern eine Sache reiner Wißbegier geweſen war, das wurde nun ein geheimes Gelüſt und ein lichtſcheues Geſchäft, welches

weniger Erkenntniß als Macht über Natur und Menſchen ſuchte.

Man ſieht hieran, daß die Erfolge, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie hatte, nicht in aller Beziehung günſtig für die Wiſſenſchaften waren. Zum Theil ſchlugen ſie nur zur Verwirrung aus. Noch einen Punkt haben wir in dieſer Beziehung zu erwähnen. Im 12. Jahrh. war die Beſchäftigung mit der alten Lateiniſchen Literatur ziemlich lebhaft geweſen; Grammatik und Rhetorik hatten neben der Dialektik geblüht; ein nicht ganz unfruchtbares Beſtreben nach Geſchmack und Zierlichkeit im Ausdruck läßt ſich als Folge dieſer Bemühungen bei den beſſern Schriftſtellern wahrnehmen. Alles dies wurde durch die Ariſtoteliſche Scholaſtik verdrängt. Gegen die Metaphyſik ſchienen die Kenntniſſe der Grammatik und Rhetorik nur verächtlicher Art. Roger Baco behauptet, daß es zu ſeiner Zeit kaum vier Gelehrte gegeben habe, welche die Grammatik inne hatten [1]). Sehr bezeichnend für dieſe Umwandlung der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen iſt ein Franzöſiſches Gedicht des Henri d'Andely, die Schlacht der ſieben Künſte, in welchem nach der damals beliebten allegoriſchen Weiſe beſchrieben wird, wie die Grammatik mit ihren Scharen, unter welchen die Poeſie glänzt, von Orleans aus gegen die Logik und Philoſophie, welche zu Paris ihren Sitz haben, zu Felde zieht, aber nach ſchwankendem Kampf beſiegt wird. „Seit dieſer Zeit hat ſich Poeſie, die gewandte, zwiſchen Orleans

1) Dies führt Jebb aus einer Handſchr. an in ſ. Vorr. zum opus majus fol. 3 b.

und Blois ziehen müſſen und ihre Nebenbuhlerin hat den Sieg in ganz Frankreich davon getragen. Bei Engländern und Deutſchen gilt ſie indeſſen noch etwas; die Lombarden aber können ſie gar nicht leiden und würden ſie, wenn ſie in ihre Hände fiele, erdroſſeln [1]." Bei dieſer Richtung der Wiſſenſchaften iſt es begreiflich, wie die Ausdrucksweiſe immer barbariſcher ward; ſelbſt den Zeitgenoſſen wurde dies fühlbar und ſchon gegen das Ende des 13. Jahrh. hatte es einen ſehr hohen Grad erreicht. Die Abſonderung der Philoſophie von der Kunſt der Darſtellung war jetzt völlig entſchieden. Auch war nun die Philoſophie faſt ganz in die Hände der Bettelmönche gekommen. Früher finden wir Biſchöfe und andere Männer, welche mit weltlichen Geſchäften viel zu thun hatten, unter denen, welche an der Spitze der wiſſenſchaftlichen Bewegung ſtanden; allmälig war dies anders geworden. Zwar Albert der Große war noch eine Zeitlang an der Spitze eines Bisthums geſtellt, bald aber zog er ſich wieder in ſein Kloſter zurück; Thomas von Aquino und Duns Scotus haben ihr Kloſter niemals verlaſſen.

Man kann nicht verkennen, daß in dieſem Entwick-

---

1) Nach Schloſſer's Vincent von Beauvais S. 160 ff. Der Vorwurf am Schluſſe trifft nicht den Petrus Lombardus ſelbſt, ſondern ſeine Ariſtoteliſchen Erklärer. Für die Bezeichnung des Verhältniſſes der Ariſtoteliſchen Scholaſtiker zu den frühern iſt es charakteriſtiſch, daß der Anticlaudianus des Alanus, eines der letzten Scholaſtiker vor der Einführung der Ariſtoteliſchen Metaphyſik, unter den Vaſallen der Grammatik kämpft. Etwas mochte es zur Verachtung der Rhetorik bei den Ariſtotelikern beitragen, daß die Rhetorik des Ariſtoteles ihnen erſt ſehr ſpät bekannt wurde. S. Jourdain a. a. O. S. 333.

lungsgange die Keime des Verfalls lagen, welcher nicht lange zurückgehalten werden konnte. Auch hat die Blüthe der ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche mit der Verbreitung des Ariſtoteliſchen Syſtems begann, wirklich nicht über drei Menſchenalter gedauert. Im Allgemeinen werden wir bemerken müſſen, daß jetzt der Zeitpunkt eingetreten war, wo die Leitung der Kirche, welche anfangs den Wiſſenſchaften Vortheile gewährt hatte, auch ihre ſehr nachtheiligen Folgen zu äußern begann. Es iſt nicht anders mit allen menſchlichen Einrichtungen; eine Zeit lang wirken ſie hülfreich in dem Geiſte, in welchem ſie emporgekommen, nachher, je feſter ſie ſich eingerichtet haben, um ſo hartnäckiger wollen ſie ſich behaupten, und gegen die Beſtrebungen, welche über ſie hinausgehen, wirken ſie nun als eine hemmende Kraft. Die Hierarchie hatte die Wiſſenſchaften des Mittelalters erzogen; nachdem dieſe mündig geworden, wollte ſie dieſelben noch vorſichtig überwachen, daß ſie nicht ausſchreiten möchten; was ſie nicht überſehen konnte, das dachte ſie zu regieren, in Schranken zu halten. Wenn man darüber klagt, daß die Kirche im Mittelalter die Wiſſenſchaften in Knechtſchaft ſich zu unterwerfen geſucht habe, ſo iſt das nicht ohne Grund; nur muß man die Zeiten unterſcheiden und die Punkte im Auge haben, in welchen ſie fördernd und in welchen ſie beſchränkend wirkte.

Die Keime des Verfalls liegen in der innern Uneinigkeit, in der Unterdrückung ſolcher Beſtrebungen, welche nach dem natürlichen Gange der Dinge ſich erhoben, aber durch die Übermacht der vorherſchenden Richtung mit Gewalt zurückgehalten wurden. Wir haben ſchon zwei ſolcher

Momente erwähnen müſſen. Wir ſahen, daß die Richtung auf die Naturwiſſenſchaft, welche die Ariſtoteliſche Philoſophie angeregt hatte, im 13. Jahrh. keinen friſchen Fortgang gewinnen konnte. Der Gang der Entwicklung, in welchem man ſich befand, hatte daran ſeinen Antheil; aber deswegen dürfen wir doch die kirchlichen Einrichtungen nicht von aller Schuld frei ſprechen. Nicht nur daß ſie dieſen Zweig der Wiſſenſchaften vernachläſſigten, ſie nährten auch den Verdacht gegen ihn und zwangen dieſe Forſchungen im Verborgenen zu leben. Zwar von dieſer Seite war lange Zeit keine bedeutende Gegenwirkung zu ſpüren, nicht einmal als im 14. Jahrh. in Italien eine durch Mathematik unterſtützte Naturforſchung ſich zu regen begann, ſich anſchließend an die nützlichen Künſte des Lebens, welche in der Freiheit der Städte wurzelten; aber ohne Zweifel wirkten doch auch die geheimen Künſte, auf einem dunkeln Gefül ihrer Berechtigung zu freierer Forſchung fußend, darauf hin das Mistrauen gegen die herſchende Richtung der kirchlichen Wiſſenſchaft zu nähren. Wir haben auch gefunden, daß Grammatik, Rhetorik und Poeſie durch die ſcholaſtiſche Theologie verdrängt wurden und dadurch erſt jezt die Verbindung der neuern Völker mit der alten volksthümlichen Literatur recht gründlich abgebrochen worden war, unſtreitig eine Folge der Steigerung, in welcher die Theologie der Kirche den weltlichen Wiſſenſchaften ſich entgegengeſezt hatte. Aber gewiß hat auch die Liebe zu jenen verdrängten Studien im Verborgenen ſich fortgeſetzt, da wir alsbald ſie wieder erwachen ſehen, ſowie in Italien die volksthümliche Literatur ſich emporzuſchwingen begann.

Noch andere Erſcheinungen ähnlicher Art ſtehen mit der Weiſe der Ariſtoteliſchen Scholaſtik in genaueſter Verbindung. Durch die Genauigkeit der Unterſcheidungen, welche man jetzt ſuchte, durch die Strenge des Syſtems, welche mit Ängſtlichkeit die Ausdrücke bewachte, wurde eine andere Art der theologiſchen Denkweiſe, welche früher im Mittelalter viel gegolten hatte, allmälig faſt ganz zurückgedrängt und aus der Schule verbannt, nemlich jene Myſtik, welche in der Vertiefung des Geiſtes und in der Anſchauung des Göttlichen im Geiſte ihre Befriedigung weit mehr als in den Formeln der Lehre geſucht hatte. Noch im 12. Jahrh. war ſie beſonders von den Mönchen des Kloſters von St. Victor eifrig gepflegt worden, hatte damals auch mit der Dialektik ſich befreundet und das Anſehn einer regelrechten Lehre gewonnen; ſo wie aber dieſes Kloſter mit der Pariſer Univerſität ſich verſchmolz, ſo wie auf dieſer die Ariſtoteliſche Philoſophie zu herſchen begann, verſchwanden auch allmälig die Regungen dieſer Myſtik. Zwar ſuchte man ſie anfangs noch immer mit dem theologiſchen Syſteme zu vereinen; aber ſie hatte ihre Nahrung in einer freiern Regung des individuellen Geiſtes, mit den ängſtlichen Formen der Schule konnte ſie ſich nicht vertragen. Doch auch dieſe myſtiſche Theologie iſt gewiß nicht ohne Folge für die ſpätere Zeit geblieben; im Verborgenen erhielt ſie ſich fortwährend, und wir ſehen ſie ſpäter wieder auftauchen, als die Theologie anfing an das Volk ſich zu wenden. So lange jedoch die Ariſtoteliſche Scholaſtik die Herſchaft führte, wurde ſie vom öffentlichen Schauplatz verdrängt, verworfen, ja verdammt. Es giebt ſich hierin zu erkennen der ariſto-

kratiſche Charakter dieſer Kirchenherſchaft, welche über das Volk ſich erhoben und von ihm im hartnäckigen Feſthalten einer fremden Sprache ſich abgeſondert hatte. In den neuern Sprachen wurde indeſſen dieſe Myſtik freilich in verſchiedenen Geſtalten, aber in ununterbrochener Folge fortgepflanzt. Wahrſcheinlich war ſchon die in Franzöſiſcher Sprache geſchriebene Theologie, welche zu Anfange des 13. Jahrh. zu Paris verboten wurde [1]), ein Werk dieſer Richtung. Als aber beſonders um dieſelbe Zeit die Albigenſer und Waldenſer mit Feuer und Schwerdt verfolgt und aus ihren alten Sitzen getrieben wurden, miſchten ſich ketzeriſche Secten mit der myſtiſchen Neigung des Volkes und verbreiteten im Geheim eine ſchwärmeriſche Lehre, welche zwar von jener orthodoxen Myſtik der Mönche von St. Victor weit abweicht, aber doch mit ihr einen innern Zuſammenhang hat. In den Alpen, wo die Freiheit der Schweizer ſich regte [2]), am Oberrhein, nicht minder in den niedern Gegenden Deutſchlands, wo die Stedinger gegen die Hierarchie ſich erhoben, wo Begharden und Lollharden in einer mehr praktiſchen Richtung ihre Wirkſamkeit hatten, aber auch ſchwärmeriſche Franciscaner und die Secte des freien Geiſtes ſich einverleibten, und in wie vielen andern Gegenden ſonſt verkündete ſich im Volke ein unwiderſtehlicher Drang nach tieferer

1) Schloſſer Vincent von Beauvais II S. 127; Jourdain a. a. O. S. 196, wo ein Irthum in der Erklärung zu herſchen ſcheint. Auch eine Schrift de amore sive de deo amoris, welche 1277 verboten wurde, möchte dieſer Richtung angehört haben. Siehe den Brief des Biſchof Stephan von Paris hinter den Sentenzen des Petrus Lombardus.

2) Müller's Schweizergeſch. IV. Kap. 4.

Frömmigkeit. Im 14. Jahr. verbreiteten ſich die Gottesfreunde vorzüglich im obern Deutſchland, theils in einem offenen Bruch mit der Kirche, theils im Beſtreben mit ihr ſich abzufinden. Es iſt eine tiefſinnige Myſtik zuweilen mit philoſophiſchen, zuweilen mit pantheiſtiſchen Anklängen, was ihre dunkle, noch nicht genug gekannte Lehre zu athmen ſcheint. Von jetzt an werden Deutſche Schriften über theologiſche Lehren häufiger. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß auch hierin die Dichtkunſt die Vermittlerin der Proſa wurde; auch in jener laſſen ſich Spuren der myſtiſchen Lehre erkennen, welche nicht ohne Verwandtſchaft mit der ſcholaſtiſchen Lehre derſelben Richtung ſind, hauptſächlich nachdem die Dichtung zum Lehrgedichte und zur Allegorie ſich gewandt hatte [1]). Man hat mit Liebe unter uns Deutſchen das Andenken der Dominicaner-Mönche Eckart, Tauler, Suſo gepflegt und ſo auch der Schrift gedacht, welche unter dem Titel der Deutſchen Theologie bekannt iſt; in allen dieſen Erſcheinungen haben wir zu erkennen, wie die myſtiſche Richtung aus den Schulen der Scholaſtiker ſich zurückgezogen und an das Volk ſich gerichtet hatte. Als ſie nun ſpäter im 15. Jahrh. auch unter den Scholaſtikern ſich wieder erhob, als Jo-

1) Vergl. Gervinus Handbuch der poet. Nationalliteratur der Deutſchen §. 105 — 107. Ein paar Einzelheiten, welche mir aufgefallen ſind, will ich hier anführen. Die Stetigkeit, welche Thomaſin als Grund aller Tugend preiſt (Gervinus Geſch. der poet. Nationallit. I S. 401.), erinnert ſehr an die Stetigkeit (stabilitas), welche Richard von St. Victor Benjam. min. 39 nicht minder empfielt. In einem alten Deutſchen Gedichte wird Gott „nihtes iht und ihtes niht" genannt. Wilh. Grimm Konrad's von Würzburg goldene Schmiede. S. XXVII.

hannes Gerſon ſeinen Ruhm für ſie in die Wagſchale legte, da war in der That eine neue Zeit im Beginn anzubrechen und die Scholaſtik neigte ſich ihrem Ende zu.

Eine andere Erſcheinung, welche hier erwähnt werden muß, geht noch tiefer in das innerſte Leben der Philoſophie im Mittelalter ein. Die Anwendung der Ariſtoteliſchen Unterſcheidungen auf die Theologie konnte doch nicht alles erſchöpfen, was die Beſchäftigung mit den Ariſtoteliſchen Schriften für das Nachdenken darbot. Wenn wir auch ſeine Phyſik außer Spiel laſſen, ſo geben doch ſeine Metaphyſik, ſeine pſychologiſchen Unterſuchungen, ſeine Ethik und Politik vielerlei zu bedenken, was mit den Grundlagen der Kirchenlehre nicht recht ſtimmen wollte. Es war zu erwarten, daß dieſer und jener Punkt in der Betrachtung des Weltlichen, in welcher man ihm zu folgen keinen Anſtand nahm, je mehr er durchdacht wurde, um ſo größere Gährung in die Gemüther werfen würde. Von dieſen Punkten ſind beſonders zwei zu bemerken, welche unter einander eng zuſammenhängen. Für die Lehre der Kirche war hauptſächlich Auguſtinus Führer; ſein Anſehn beſtimmte die philoſophirenden Theologen bei Weitem mehr als die Sätze des Ariſtoteles; ſeine Lehren aber beruhten in weſentlichen Punkten auf der Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe. Daher waren auch frühere dialektiſche Unterſuchungen, welche gegen dieſe Lehre und für den Nominalismus ſich entſchieden hatten, ſchnell unterdrückt worden, weniger durch eine gründliche Würdigung, als durch die theologiſche Richtung der geſammten wiſſenſchaftlichen Bewegung. Aber auch Ariſtoteles hatte ſich gegen die Realität der allgemeinen Be-

griffe erklärt. Anfangs freilich wußte man ſich dies theils zu verbergen, theils in ſeinen Wirkungen zu ſchwächen. Aber bald erhob von den Ariſtoteliſchen Grundſätzen aus der Nominalismus von Neuem ſein Haupt und nun begannen auch wieder die Streitigkeiten um die erſten Grundſätze der Wiſſenſchaft. Wie wenig förderlich dies dem ſyſtematiſchen Aufbau der Theologie war, zeigen alle Erſcheinungen von dieſer Zeit an, welche nur eine Auflöſung der dogmatiſchen Beſtrebungen in Polemik verkünden. Mit dem Nominalismus ſteht der Empirismus der Ariſtoteliker in genauer Verbindung. Wie viel Gewicht Ariſtoteles auf die Erfahrung legte, konnte niemanden verborgen bleiben, welcher ſeine Schriften las. Aber was war aus der Erfahrung für die Theologie zu gewinnen, für jene Theologie, welche über alle Erfahrung hinausging? Gewiß konnten die Forſchungen über Gott und ſein Verhältniß zur Welt und zum Menſchen, weil ſie mit den Gründen der Erfahrung, welche vor aller Erfahrung liegen, zu thun hatten, aus der Unterſuchung der Erſcheinungen keine großen Ergebniſſe für ſich erwarten. Daher wendeten auch die erſten Ariſtoteliker, welche für die Theologie des Mittelalters arbeiteten, auf dieſe Seite der Lehre nur eine geringe Aufmerkſamkeit. Die Nominaliſten dagegen mußten ſie hervorheben. Um ſo ſchärfer trat nun bei ihnen der Gegenſatz zwiſchen weltlicher Wiſſenſchaft und zwiſchen Theologie heraus. Es erwachten jetzt von Neuem die Behauptungen, daß beide völlig von einander geſchieden wären, daß in der einen etwas für wahr erkannt werden könnte, was die andere leugnen müßte, daß, was unmöglich wäre nach der Erfahrung

und der auf ihr gegründeten Wiſſenſchaft, doch als möglich für die Allmacht Gottes angeſehn werden dürfte, und wenn auch anfangs ſolche Behauptungen nur dazu dienten der theologiſchen Lehre ein um ſo poſitiveres und ſtarreres Anſehn zu geben, wenn ſie auch in dieſem Sinne als zuläſſig erſchienen, ſo lag doch ohne Zweifel darin eine große Gefar, daß in dieſer Weiſe die Theile der Wiſſenſchaft gewaltſam auseinander geriſſen, ja feindlich einander entgegengeſtellt wurden. Dieſe wurde nur größer als im Laufe der Zeit auch außer dem geiſtlichen Stande Lehrer der weltlichen Wiſſenſchaften auftraten und nun eine Philoſophie ſich bildete, welche unter dem Schein den Lehren der Kirche ſich zu unterwerfen nur bemüht war die Folgerungen der weltlichen Wiſſenſchaft an den Tag zu legen und vor allen Dingen die ſtreitigen Punkte zwiſchen der Ariſtoteliſchen Philoſophie und der Kirchenlehre aufdeckte. Unſtreitig war dies eine Wendung, durch welche die wiſſenſchaftliche Forſchung von den hemmenden Einflüſſen der Kirchenlehre ſich frei zu machen ſuchte. Jetzt hatten die ſtreitenden Autoritäten das Feld gleichſam zwiſchen ſich getheilt. Wenn die ſcholaſtiſche Philoſophie gehofft hatte, das ganze Gebiet wiſſenſchaftlicher Unterſuchung beherſchen zu können, ſo war dieſe Hoffnung jetzt verſchwunden.

Alles, was wir hier aufgezählt haben, wirkte im 14. und 15. Jahrh. zuſammen um die Macht der alten kirchlichen Wiſſenſchaft zu untergraben, wärend ſie dem offenen Anſchein nach feſt beſtand, ja im Wachſen zu ſein ſchien. Wärend der ſtärkſten Centraliſation des Pabſtthums hatten die Bildungsanſtalten in Europa auf wenige

Mittelpunkte ſich zuſammengezogen, Bologna und Paris waren die Univerſitäten der Welt geworden. Paris, der Mittelpunkt der Philoſophie und Theologie, ſchien mit dem Pabſtthum wie verwachſen zu ſein. Auch im 14. und 15. Jahrh. blieb die Univerſität zu Paris in der höchſten Achtung, ja in den Streitigkeiten des Königs mit dem Pabſte, in dem Schisma der Kirche und bei den allgemeinen Concilien, in ſo vielen andern Fällen, in welchen ihr Rath oder ihre Entſcheidung in Anſpruch genommen wurde, ſtellte ſich erſt recht heraus, wie hoch die Meinung war, welche man von ihrer Wiſſenſchaft hatte. Nach ihrem Muſter wurden in dieſen Jahrhunderten viele andere Univerſitäten gegründet oder eingerichtet, welche wie Töchteranſtalten erſcheinen konnten, nur geeignet den Ruhm der Mutter zu verbreiten und dieſelbe Wiſſenſchaft zu vertreten, welche Paris pflegte. Selbſt was wir als feindlich der ſcholaſtiſchen Theologie bezeichnet haben, ſchien ihrem Anſehn huldigen zu müſſen. So ungefügig waren die Univerſitäten nicht, daß ſie die Mittel der Wiſſenſchaft, welche jetzt von mancherlei Seiten herbeiſtrömten, nicht auch in ſich aufgenommen und zu ihren Zwecken benutzt hätten. Die Kenntniß der alten Sprachen, als die Luſt zu ihnen ſich wieder regte, fand auch bei dieſen Univerſitäten ihre Pflege. Selbſt die myſtiſche Theologie hatte einen ihrer würdigſten Vertreter in dem berühmten Kanzler der Pariſer Univerſität Johannes von Gerſon, und die Männer, welche ſie in praktiſcher Richtung fruchtbar für das Volk zu machen ſuchten, ſie waren in allen ihren wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen von der Bildung ausgegangen, welche von Paris aus ſich verbreitete. Auch

der Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus ſchien nur dazu dienen zu können, das wiſſenſchaftliche Intereſſe aufrecht zu erhalten. Über ſeine Bedeutung konnte man nur bei den Philoſophen und Theologen der Univerſitäten Auskunft erhalten.

Dieſe ſcheinbare Blüthe der ſcholaſtiſchen Wiſſenſchaften und ihrer Anſtalten kann jedoch nicht täuſchen, wenn man vergebens umherblickt nach den feſten Haltpunkten, welche ihr Dauer hätten verſprechen können. Wir ſuchen vergebens im 14. und 15. Jahrh. nach einem Manne, welcher in der theologiſchen Richtung der Wiſſenſchaft als Haupt einer Schule gelten könnte, wie im 13. Jahrh. mehrern Männern es gelungen war in dieſer Würde ſich zu bewähren. Allerdings ſind jene Jahrhunderte von einer großen Bedeutung für die Wiſſenſchaft der folgenden Zeit, aber nicht in den Bahnen der Wiſſenſchaft, welche man mit dem Namen der ſcholaſtiſchen zu bezeichnen pflegt, und ihre Erfolge, wo ſie dem Scholaſticismus wenigſtens zum Theil ſich noch anſchließen, ſind mehr auf eine Verbreitung als auf eine tiefere Begründung der Wiſſenſchaft gerichtet. Dieſe Verbreitung nehmen wir in doppeltem Sinne. Denn auf der einen Seite wurden durch ſie Kenntniſſe und Lehrweiſen in einem immer weitern Kreiſe bekannt, beſonders durch die neuen Univerſitäten, welche in dieſer Zeit über ganz Europa ſich ausbreiteten. Auf der andern Seite gewannen auch die Wiſſenſchaften einen größern Umfang von Kenntniſſen, indem bisher unbekannte Erfahrungen, Überlieferungen und Erfindungen der Mathematik in den Bereich der Gelehrſamkeit gezogen wurden. Hierauf mußte natürlicher Weiſe der Nominalis-

mus und die Neigung zum empiriſchen Elemente in der Ariſtoteliſchen Philoſophie hinwirken. Doch finden wir nicht, daß die Häupter der Nominaliſten hierzu viel beigetragen hätten. Daß in dieſen die zuſammenhaltende Kraft der Philoſophie an ihrer Stärke verloren hatte, kann man nicht verkennen, wenn man beobachtet, wie ſie zuerſt der Erfahrung das Wort reden, alsdann aber nur der Theologie nachgehn, ohne um den Anbau der Wiſſenſchaft, welche auf Erfahrung beruht, ſich weiter zu kümmern.

Wir haben früher erwähnt, wie das Schisma des Pabſtthums auf den Verfall der Wiſſenſchaften, welche im Mittelalter betrieben worden waren, nachtheilig einwirken mußte. In ähnlicher Weiſe wirkten auch andere Spaltungen, welche faſt zu gleicher Zeit eintraten und zum Theil mit ihm Zuſammenhang haben. Unter den beiden wichtigſten der Bettelorden, den Dominicanern und Franciscanern, war ſchon früh Eiferſucht und Neid rege; durch Verſchiedenheit wiſſenſchaftlicher Meinungen kam es zu gegenſeitigen öffentlichen Befeindungen. Auch war der Franciscanerorden, der gegen das Ende des 13. Jahrh. und ſpäter die meiſte wiſſenſchaftliche Kraft entwickelt hatte, ſchon früh in ſich geſpalten und hatte dieſe Trennung ſeiner Glieder nicht wieder ausheilen können. Eben die, welche als Schismatiker in ihm galten, übten die größeſte Wirkung auf die wiſſenſchaftliche Meinung aus und wagten es den Pabſt, welcher ihnen zuwider war, auch von ihrer Seite anzugreifen. Dieſe Streitigkeiten der Bettelorden unter einander, in ihrem Innern und mit dem Haupte der geiſtlichen Macht haben ohne Zweifel einen

großen Antheil daran, daß die Scholastik zuletzt in ein unfruchtbares Gezänk ausartete.

Auch die Stellung der Pariser Universität, so entscheidend für die Philosophie und Theologie des Mittelalters, war im 14. und 15. Jahrh. doch eine ganz andere als im vorhergehenden. Früher mit dem Pabstthum eng befreundet war sie ein Sammelplatz aller ausgezeichneten Geister Europa's gewesen, deren Kräfte sich jenen Wissenschaften gewidmet hatten; die Französische Volksthümlichkeit hatte damals unter ihren Lehrern keineswegs vorgeherscht. So wie aber das Pabstthum mit dem Französischen Volke in Streit kam, änderte sich dies alles. Die Pariser Universität stand auf der Seite des Königs, sie nährte von jetzt an Grundsätze in ihrem Schoße, welche dem Pabstthume mehr als alles andere Gefar drohten, und nun erst begann auch an dieser Hochschule der Französische Volkscharakter vorherschend zu werden; unter ihren berühmtesten Lehrern finden wir von jetzt an die Franzosen bei Weitem in der größesten Zahl. Hierzu trug unstreitig auch bei, daß so viele neue Universitäten in allen Ländern gestiftet worden waren. Wir haben erwähnt, daß es nur dem Ruhme der Pariser Universität dienen konnte, daß die meisten nach ihrem Muster gebildet wurden; aber ohne Zweifel war das Bestehen dieser Universitäten der Vereinigung aller Wissenschaften um eine theologische Denkweise nicht günstig; dem Ruhme von Paris wurden sie allmälig gefährliche Nebenbuhlerinnen. Zwar in der scholastischen Theologie blieb es fortwärend Meister; aber als die philologischen Bestrebungen um sich griffen, besonders in Italien, als die Mathematik in Ita-

lien und in Wien einen neuen Aufſchwung nahm, als der praktiſche Myſticismus an die erſten und einfachſten Grundlagen des chriſtlichen Glaubens verwies und mit Geſchichte und Philologie befreundet das Leſen der heiligen Schrift empfal, da war es nicht mehr Paris, welches hierin den Ton angegeben hätte; an den neu emporgekommenen Univerſitäten finden wir dieſe Beſtrebungen in Wirkſamkeit. Das Eindringen der volksthümlichen Bewegungen in den Kreis der Gelehrſamkeit trug hierzu das Seinige bei. So machten Mathematik und Phyſik, Philologie und Geſchichte allmälige Fortſchritte im 14. und noch mehr im 15. Jahrh., wärend die ſcholaſtiſche Philoſophie nur kärglich bedacht wurde und die Philoſophie überhaupt entweder nur einen entfernten Antheil an dieſer Bewegung der Wiſſenſchaften hatte oder andere Bahnen einzuſchlagen anfing, welche als Vorboten einer neuen Zeit nur mit Unrecht in die Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters gezogen werden könnten.

Viertes Kapitel.

Begriff und Eintheilung der Philoſophie des Mittelalters.

Der Philoſophie des Mittelalters hat man gewöhnlich im Allgemeinen den Namen der ſcholaſtiſchen beigelegt. Dieſer Name iſt willkürlich gewählt, vieldeutig und daher verwirrend. Wie vieldeutig er ſein müſſe, ergiebt ſich von ſelbſt, wenn man erwägt, daß er vom ſpätern Al-

terthum entnommen durch alle Zeiten des Mittelalters ſich hindurchgezogen hat und endlich in der neuern Zeit zur Bezeichnung der Wiſſenſchaft im Mittelalter von einer Meinung gebraucht worden iſt, welche den Gegenſtand dieſes Namens nur in ſehr ſchwankenden Umriſſen erblickte. Dieſer Meinung mochte ein ſolcher Name um ſo willkommener ſein, je paſſender für eine unbekannte Sache ein in Dunkel gehüllter Name ſchien. Man hat ihn daraus abgeleitet, daß im Mittelalter ein gewiſſes kirchliches Amt, welches mit dem Schulweſen in Verbindung war oder ihm vorſtand, den Titel eines Scholaſticus mit ſich führte. Aber dieſes Amt wird nur ſehr ſelten erwähnt; es ſcheint nur an wenigen Schulen vorgekommen zu ſein und die wenigſten, welche zur Ausbildung und Ausbreitung der mittelalterlichen Theologie und Philoſophie beigetragen haben, können in dieſem Sinne Scholaſtiker genannt werden. Von einem viel weitern Gebrauche war dieſes Wort in dem Sinne, in welchem ſchon von alten Zeiten her alle Gelehrte ſich Scholaſtiker zu nennen pflegten [1]). Doch gewährt dieſe Bedeutung nichts Charakteriſtiſches. Erſt in den Zeiten, in welchen man von der wiſſenſchaftlichen Richtung des Mittelalters ſich losgeſagt hatte, hat man dem Worte ſcholaſtiſch eine ausſchließende Bedeutung beigelegt, welche zugleich den Widerſpruch ausdrücken ſollte, in welchem man

1) Pseudo-Augustin. princ. dial. 10. Nam cum scholastici non solum proprie, sed et primitus dicantur ii, qui adhuc in schola sunt, omnes tamen, qui in literis vivunt, nomen hoc usurpant. In dieſem Sinne war der Name eines Scholaſtikers zu Karls des Großen Zeiten in hohen Ehren.

gegen die vergangene Schulbildung gegenwärtig ſich erklärt hatte. Dieſer Standpunkt war nicht dazu geeignet in die Bedeutung jener abgelaufenen Zeiten einzudringen, welche man mit Spott verfolgte und von welchen man durch einen Parteinamen ſich abſonderte. Daher iſt der Name ſcholaſtiſch zur Bezeichnung der Lehren des Mittelalters auch nur von einer ganz relativen Bedeutung, welche nur im Munde jener Zeit verſtanden werden kann; er bedeutet nichts anderes als das, was der alten, jetzt verworfenen Schule angehört. Deswegen wäre es wohl zu wünſchen, daß wir uns entſchlöſſen dieſem Namen ganz zu entſagen. Wir würden dadurch einer Laſt von willkürlichen Erklärungen, welche man von der ſcholaſtiſchen Philoſophie gegeben hat, uns entledigen und der Verführung entgehn, welche dieſe Erklärungen mit ſich geführt haben, der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie bald zu enge, bald zu weite Grenzen zu ſetzen [1]). Bei Weitem paſſender iſt der Name Philoſophie des Mittelalters, welcher von uns und für die Romaniſch-Deutſchen Völker gebraucht über den Umfang der Zeiten kaum einen Zweifel verſtattet.

Durch dieſe Vertauſchung des Namens kommen wir über die Frage hinweg, wo der Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu ſetzen ſei. Auch hierüber hat man in ſehr verſchiedener Weiſe ſich entſchieden. Die Meinung, daß ſie ihren Anfang erſt im 13. Jahrh. genommen habe,

1) Vergl. Tennemann Geſch. der Phil. VIII, 1 S. 27 ff. Beiläufig bemerke ich, daß es nur zu neuen Verwirrungen führt, wenn man, wie gegenwärtig oft geſchieht, Myſtiker und Scholaſtiker des Mittelalters einander entgegenſetzt.

darauf ſich ſtützend, daß man in dieſer Zeit anfing, den Ariſtoteles als Führer in der Philoſophie allgemein anzuerkennen [1]), kann als veraltet angeſehn werden; ſie beruht nur auf der vorgefaßten Meinung, welche man von den letzten Zeiten der ſcholaſtiſchen Philoſophie entnommen hatte, als man von ihr ſich loszuſagen begann. Dagegen hat in neueſter Zeit eine andere Meinung, welche die ſcholaſtiſche Philoſophie erſt mit den dialektiſchen Unterſuchungen des 11. Jahrh. beginnen läßt, eine große Verbreitung gefunden [2]). Wir müſſen ihr nach unſern frühern Sätzen zugeſtehn, daß um dieſe Zeit eine neue Entwicklung der Philoſophie ihren Anfang nahm, welche nun ohne Unterbrechung ihren Verlauf hatte, und man wird nicht leugnen können, daß ſie durch Ausſchließung der frühern philoſophiſchen Forſchungen des Mittelalters den Vortheil gewinnt die Entwicklung der ſcholaſtiſchen Philoſophie als einen ungeſtörten Verlauf darſtellen zu können. Dies iſt jedoch ein Vortheil mehr für die Darſtellung als für das Verſtändniß der vorliegenden Thatſachen. Im Mittelalter hat die Entwicklung der Wiſſenſchaft keinen ſo ununterbrochenen Verlauf, vielmehr je tiefer wir in die Erforſchung ſeiner Geſchichte eingehn, um ſo mehr gewahren wir, daß in ſeiner Bildung mehrmals Anſätze gemacht wurden, welche einen raſchern Fort-

1) Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. IV S. 335 ff.

2) Sie hat beſonders unter den Franzoſen ihre Anhänger, findet ſich aber auch ſonſt. Victor Couſin, welcher doch cours de l'histoire de la phil. I p. 336 sqq, anders ſich ausſpricht, ſcheint den meiſten Einfluß auf die Verbreitung dieſer Meinung gehabt zu haben. S. Oeuvr. inéd. d'Abélard p. LXV.

gang zu verſprechen ſchienen, als ſie nachher gewannen; ſie wurden bald wieder fallen gelaſſen, um vielleicht ſpäter noch einmal wieder aufzutauchen; ſie erſcheinen wie Verſuche, welche eine weiter fortgeſchrittene Zeit vorausverkündigen, aber in der Gegenwart noch nicht durchgeſetzt werden können. Keine andere Erſcheinung bezeichnet die Unſelbſtändigkeit der mittelalterlichen Wiſſenſchaft mehr als dieſe. So ſehen wir im 12. Jahrh. die myſtiſche Theologie ſich erheben, anknüpfend an Fäden, welche eine frühere Zeit bereits gezogen hatte, im 13. Jahrh. aber verſchwindet ſie aus den Schulen der Philoſophie, um erſt im 15. Jahrh. ſich wieder geltend zu machen. So tauchen die phyſiſchen Forſchungen im Anfange des 12. Jahrh. zugleich mit der Platoniſchen Philoſophie auf, verlieren ſich dann wieder, kehren noch einmal mit der Herſchaft der Ariſtoteliſchen Philoſophie im 13. Jahrh. zurück und verſchwinden noch einmal in das Dunkel. Selbſt der Nominalismus, auf welchen man bei den Unterſuchungen über den Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie ein ſehr großes Gewicht gelegt hat, darf ſich keiner ununterbrochenen Entwicklung rühmen; vielmehr nachdem er durch den Roſcelin erweckt keck ſein Haupt erhoben hatte, ſinkt er plötzlich wieder, nicht beſiegt, ſondern nur vergeſſen, um jedoch in einer neuen Geſtalt zwei Jahrhunderte ſpäter ſich von neuem geltend zu machen. Einem ſolchen Laufe der Dinge würde man Gewalt anthun müſſen, wollte man ſeiner Geſchichte einen ſtetigen Fortgang in einem und demſelben Sinn, in einer und derſelben Richtung einzwängen. Auch iſt es nur eine zu beſchränkte Vorſtellung von der ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche ih-

ren Anfang in das 11. Jahrhundert ſetzt. Wenn man von der Scholaſtik die Theologie abſondern will, um nur die Philoſophie in ihr zu betrachten, ſo geräth man in die Verſuchung die Scholaſtik auf den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus zu beſchränken [1]). Aber in der That hierdurch würden wir ſie auf ein Kleinſtes zurückbringen, in welchem die anerkannteſten Häupter der Schule kaum mitzuzählen wären; das Weſentlichſte in ihr würde uns dadurch ganz verloren gehn: denn die theologiſchen Unterſuchungen, d. h. die mit der kirchlichen Überlieferung zuſammenhängenden Fragen über das Verhältniß der Welt und beſonders des Menſchen zu Gott bilden den Ausgang und den Fortgang aller Wiſſenſchaft des Mittelalters, ſofern ſie nicht bloß einzelnen Aufgaben obliegt, ſondern in philoſophiſchem Sinne das Ganze unſerer Erkenntniß im Auge hat. Viel ſcheinbarer iſt es, wenn das 11. Jahrh. noch von einer andern Seite her Anſpruch darauf macht der ſcholaſtiſchen Philoſophie ihren Urſprung gegeben zu haben, weil nemlich in ihm Anſelmus zuerſt die Aufgabe mit vollem Bewußtſein erkannt habe das kirchliche Dogma mit dialektiſchem Geiſte zu bewältigen [2]). Unſtreitig hat Anſelm für die Philoſophie des Mittelalters eine viel größere Bedeutung als Roſcelin. Aber daß er jene Aufgabe zuerſt erkannt hätte, dem widerſprechen die Thatſachen. Sie erkannt zu haben iſt nicht einmal das Verdienſt des Mittelalters; wir würden

1) Cous. I. I.

2) Braniß Geſch. der Phil. ſeit Kant. I. S. 410. „Mit ihm begann die ſcholaſtiſche Philoſophie."

noch viel zu wenig ſagen, wenn wir behaupteten, ſie hätte im Geiſte des Chriſtenthums gelegen; ſie liegt im Geiſte aller poſitiven Religion; nur wer eben ſo unphiloſophiſch als unhiſtoriſch die poſitive Religion für ein Machwerk des Prieſterbetrugs hält, kann daran zweifeln. An jene Aufgabe hatten die Kirchenväter lange zuvor gedacht, an ihrer Löſung ſich geübt; wenn Anſelmus ſie unzweideutig ausſprach, ſo hatte er ſogar die Formel für ſeine Lehre vom Auguſtinus empfangen, und nicht einmal das Verdienſt können wir ihm zugeſtehn zuerſt im Mittelalter die Hand angelegt zu haben das Ganze der chriſtlichen Lehre mit dialektiſchem Geiſte zu durchdringen. Auf dieſen Ruhm könnte mit bei weitem größerm Rechte zwei Jahrhunderte früher Johannes Scotus Erigena Anſpruch machen, ein Mann, welcher die beiden Seiten der ſcholaſtiſchen Philoſophie, Myſtik und Dialektik, in einem ſonſt faſt unerreichten Grade vereinigte und deswegen gewiß nicht verdient aus dem Begriffe ausgeſchloſſen zu werden, welchen man von dieſer Philoſophie ſich machen möchte. Sollte nun dennoch jemand noch bei der Meinung beharren wollen, daß erſt im 11. Jahrh. die ſcholaſtiſche Philoſophie ihren Anfang genommen, nicht auf Roſcelin oder auf Anſelm, ſondern auf beide ſich ſtützend, oder auch für den erſtern, wenig bekannten Mann, den berühmtern Namen des Abälard einrückend [1]), ſo würden wir uns dagegen auf den Einfluß zu berufen haben, welchen die frühern Zeiten des Mittelalters auf die ſpä-

1) Bornemann Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi. Havniae 1840. S. beſonders p. 28 sqq.

tern auszuüben nicht aufgehört haben, und auf den gleichartigen Charakter, welcher sie alle vereinigt. Man wird nicht leugnen können, daß vom 8. bis zum 10. Jahrh. die Literatur unter den Romanisch-Deutschen Völkern schon einen ganz andern Charakter an sich trägt, als die Literatur bei den Kirchenvätern, einen Charakter, der später weiter sich ausbildete, aber keine wesentlichen Veränderungen erlitt; wenn nun in jenen Jahrhunderten auch schon Philosophie sich zu regen begann, was noch weniger geleugnet werden kann, so würden wir ihrem Wesen nach zusammengehörige Erscheinungen gewaltsam aus einander reißen, wenn wir es über uns gewinnen könnten jene Philosophie entweder der Philosophie der Kirchenväter einzuverleiben oder als eine für sich bestehende, den beiden Kreisen der Literatur, zwischen welchen sie stände, gleich zu achtende Periode der philosophischen Entwicklung zu behandeln. In allen geschichtlichen Untersuchungen, welche das Ganze im Auge haben, muß uns die Betrachtung der allgemeinen Gestaltung der Dinge leiten; aus ihr haben wir das Verständniß der besondern Erscheinungen zu schöpfen; nach einem voraus angenommenen Begriffe zu trennen und zu verbinden kann uns nur zur Verwirrung ausschlagen. So müssen wir auch bei unserer Geschichte der Philosophie daran uns halten, daß so wie die Geschichte der Völker im Mittelalter einen gleichartigen Charakter hat, so auch dieser Charakter durch die Philosophie des Mittelalters hindurchgehen werde.

Betrachten wir nun mit Beseitigung aller beschränkenden Begriffe, welche an den Namen der Scholastik sich angeschlossen haben, die Philosophie, welche im Verlaufe

des ganzen Mittelalters ſich ausgebildet hat, ſo kommen wir, um ihren Charakter uns zu beſtimmen, auf den Unterſchied zurück, welchen wir ſchon früher zwiſchen der patriſtiſchen und der mittelalterlichen Philoſophie angeben konnten, weil er aus allgemeinen Betrachtungen über das Verhältniß der Zeiten zu einander ſich ergiebt [1]). Beide haben die vorherſchend theologiſche Richtung mit einander gemein, jene aber hatte eine überwiegend polemiſche Richtung eingeſchlagen, dieſe mußte eine überwiegend dogmatiſche und ſyſtematiſche Haltung annehmen. Dies Ergebniß zogen wir hauptſächlich aus der Stellung der chriſtlichen Theologie zu den neuern Völkern, bei denen kein Bedürfniß war einer ausgebildeten Lehre durch Polemik entgegenzutreten, bei welchen aber wohl das Bedürfniß ſich fand dem Syſteme ihrer hierarchiſchen Einrichtungen ein eben ſo feſtes Syſtem der Lehre zur Seite zu ſtellen. So wie nun die Hierarchie aus dem Verhältniſſe der neuern Völker zum Alterthum hervorging und ihre feſte Grundlage nur darin hatte, daß ſie das Amt verwaltete die Ergebniſſe der alten Bildung auf die neuern Völker zu bringen, ſo liegt in dieſem Verhältniſſe auch noch ein anderer Punkt, welcher nicht minder der Philoſophie des Mittelalters eine dogmatiſche Haltung geben mußte. Denn in der Überlieferung nimmt jede Lehre eine dogmatiſche Geſtalt an. Mag ſie auch in ihrer Entſtehung aus einem Kampfe geiſtiger Bewegungen ſich gebildet haben, ſo wie die Ergebniſſe hervorgetreten ſind, ſo wie ſie in einer Schule auf die nachwachſenden Geſchlechter übertra-

1) Vergl. Geſch. der chriſtl. Phil. I S. 58 ff.

gen werden, bleibt nichts anderes übrig, als ſie in den paſſendſten Formeln zuſammenzuſtellen, ſie untereinander zu ordnen und den beſten und bequemſten Weg zu finden, in welchem eine Überſicht über ihren Zuſammenhang gewonnen werden kann. Dies iſt das Geſchäft, welchem die Theologie des Mittelalters ſich mit großem Fleiße unterzogen hat. In der Entwicklung neuer Dogmen iſt zwar auch einiges von ihr geleiſtet worden, aber doch bei Weitem weniger als in der Sammlung und ſyſtematiſchen Zuſammenſtellung der Gedanken, welche ein kirchliches, geſetzgebendes Anſehn gewonnen hatten. Die Theologen des Mittelalters fußen faſt überall auf den Lehren der Kirchenväter, hauptſächlich der Lateiniſchen, und Auguſtinus vor allen Übrigen iſt ihre ſtehende Autorität. Ihr Augenmerk iſt darauf gerichtet die mit einander ſtreitenden Ausſprüche ihrer Führer auszugleichen, ſo gut es gehen will, und Geſichtspunkte zu finden, von welchen aus eine Überſicht über das Ganze gewonnen werden kann. Daher iſt auch von Anfang an die Verehrung der wiſſenſchaftlichen Form bei ihnen herſchend; denn ihr Geſchäft bewegt ſich dem Übergewichte nach im Formalen. Es erklärt ſich hieraus, daß auch ſogleich neben dem Anſehn der Kirchenväter das Gewicht der Ariſtoteliſchen Logik ſich fühlbar machte, ſich wenn auch nicht feſtſetzte, doch durch das ganze Mittelalter erhielt; denn daß es ſchon früher gegründet war, hat uns die Geſchichte der patriſtiſchen Philoſophie gezeigt. Daraus erklärt es ſich nicht minder, wiewohl auch andere Gründe nicht fehlen, daß die Platoniſche Philoſophie, wenn auch im Mittelalter keineswegs unbekannt und zu verſchiedenen Zeiten

ſehr hoch gehalten, doch für die höchſte Entwicklung der Philoſophie im Mittelalter keinen ſo entſcheidenden Einfluß gewinnen konnte, wie die Ariſtoteliſche, weil ſie für die formale Bearbeitung des Syſtems nur geringere Hülfsmittel darbot. Von wie großer Wichtigkeit aber das Anſehn des Ariſtoteles war, das zeigte ſich erſt in ſeinem ganzen Umfange, als nicht allein ſeine Logik, ſondern auch ſeine Phyſik und Metaphyſik geleſen wurden und in das Getriebe der Wiſſenſchaften eingriffen. Denn man hat ſich davor wohl zu hüten, daß man das formale Geſchäft der Philoſophie im Mittelalter nicht zu gering anſchlage, und dies würde man thun, wollte man es als darauf beſchränkt ſich denken, daß nur Sammlungen der Dogmen nach einer äußerlich angewendeten logiſchen Ordnung angelegt wurden. Ein ſolches Geſchäft würde Völkern und Zeiten gepaßt haben, welche in ihrem wiſſenſchaftlichen Leben abgeſtorben allein darauf bedacht ſein konnten den aufgehäuften Vorrath früherer Jahrhunderte kümmerlich zu bewahren; aber anders war es mit dieſen Zeiten und Völkern des Mittelalters beſtellt; in ihnen regt ſich von Anfang an ein lebendiger Geiſt, der nach innerer Ordnung ſtrebt und ein tief gefühltes Bedürfniß des ſelbſtändigen Forſchens zu allen Aufgaben bringt, welche die Elemente ſeiner Bildung ihm vorlegen. Da konnten ſie nun nicht bei jenem Geſchäfte zu ſammeln und äußerlich zuſammenzuſtellen ſtehen bleiben, ſondern ſie mußten in die allgemeinen wiſſenſchaftlichen Begriffe, welche den Dogmen der Kirche im Verborgenen zum Grunde lagen, ſie mußten in die metaphyſiſchen Begriffe eindringen, welche auch eine formale Bedeutung haben, indem ſie allgemeine

Geſichtspunkte für alle Wiſſenſchaften abgeben; von ſolchen Geſichtspunkten aus mußten ſie verſuchen, in wie weit ſie im Stande ſein würden ein Syſtem der Theologie zu gewinnen. Dies Unternehmen hat das Mittelalter nicht aufgegeben, ſo lange es in einer lebendigen Entwicklung ſeiner Philoſophie blieb. Man faßte es damals unter den Ausdruck zuſammen, daß man nach Einſicht in den Glauben zu ſtreben habe. Dies iſt die Formel, welche man ſchon von Auguſtinus und von noch ältern Kirchenvätern ererbt hatte und deren Bedeutung die ganze Aufgabe der Philoſophie im Mittelalter in ſich trägt. Was ſie bedeute, wird man erſt gewahr werden, wenn man darauf achtet, daß neben den religiöſen auch wiſſenſchaftliche Bedürfniſſe zur Ausbildung der Glaubenslehren geführt hatten, daß in ihnen philoſophiſche Begriffe verſteckt lagen, zum Theil in gemeinverſtändliche, zum Theil in nicht ſehr paſſende philoſophiſche Ausdrücke gekleidet, und daß es nun darauf ankam den dunkeln Sinn dieſer Formeln ſich zu enthüllen, ein Werk, welches um ſo ſchwieriger war, je weniger man hierzu geſchichtlicher Mittel ſich zu bedienen wußte, je ausſchließlicher man alſo an das philoſophiſche Nachdenken verwieſen war.

Aus dieſem Charakter der Philoſophie im Mittelalter ſind ihr die bedeutendſten Vorwürfe erwachſen, welche man gegen die Scholaſtik erhoben hat. Man hat ihr vorgeworfen, daß ſie nach Erkenntniß des Überſinnlichen ſtrebend, um ſie zu gewinnen ſklaviſch an Autoritäten, ſei es der Kirchenlehre, ſei es des Ariſtoteles, ſich gebunden habe [1]).

1) Tennemann Geſch. der Phil. VIII S. 27 ff.; Tiedemann Geiſt der ſpec. Phil. IV S. 338.

Was ihr Streben nach der Erkenntniß des Überſinnlichen betrifft, ſo wird ihr dasſelbe an ſich bei niemanden zum Tadel gereichen können, welcher weiß, daß jedes Nachdenken über die ſinnliche Erſcheinung dem Gedanken an das Überſinnliche nachgeht und daß es nur einer oberflächlichen Wiſſenſchaft einfallen kann das Sinnliche ohne ſeine überſinnlichen Gründe zu denken. Etwas anderes würde es ſein, wollte man der Philoſophie des Mittelalters vorwerfen, daß ſie zu ausſchließlich dem Gedanken an das Überſinnliche nachgehangen, daß ſie das Sinnliche nicht genug erforſcht hätte, um in ihm die rechten und ſichern Ausgangspunkte für die Erkenntniß des Überſinnlichen zu finden, daß ſie zu voreilig von den niedrigſten Grundlagen zu den höchſten Gipfeln der Wiſſenſchaft überzuſpringen verſucht habe ohne die nothwendigen Mittelſtufen zu beachten. Dies würden wir zugeben müſſen. Es liegt in der Natur dieſer Philoſophie, darin, daß ſie einen vorherſchend und einſeitig theologiſchen Charakter an ſich trägt. Dies zuzugeben wird dem Tiefſinn der Männer, welche dieſe Philoſophie betrieben, keinen Eintrag thun.

Viel härter würde der Vorwurf ſclaviſcher Abhängigkeit von der Autorität treffen, wenn er eben ſo begründet wäre, als er ſcheinbar iſt. Zwar haben wir ſchon früher erwähnt, daß die Philoſophen des Mittelalters nicht ſo abhängig von Ariſtoteles waren, als man gemeiniglich angenommen hat; aber um ſo abhängiger, könnte es ſcheinen, wären ſie eben deswegen von der Kirchenlehre geweſen, weil es eine leichtere Knechtſchaft ſein dürfte, wenn noch zwiſchen den Geboten zweier Herrn zu wählen erlaubt iſt, als wenn man unbedingt den Geboten eines

Einzigen gehorchen muß. Läßt es ſich nun aber leugnen, daß die Scholaſtiker die Artikel der Glaubenslehre nicht leugnen durften? daß ſie nur darauf ausgingen ſie durch Beweiſe zu unterſtützen? und läßt ſich bei dieſer Knechtſchaft der Überzeugungen ein freier Geiſt denken, wie er dem Philoſophen geziemt und wie er allein die Wohnung philoſophiſcher Forſchung ſein kann?

Wir werden nicht zögern einzugeſtehn, daß Freiheit des Geiſtes zur Philoſophie gehöre. Sie beruht nur auf freiem Nachdenken. Doch iſt ein ſolches auch wohl mit Vorurtheilen vereinbar. Sonſt würden wir ſagen müſſen, es habe nie Philoſophie gegeben; denn wir finden zu keiner Zeit der Geſchichte irgend einen Menſchen frei von allen Vorurtheilen. Alterthum und Mittelalter theilten das Vorurtheil, daß die Erde in der Mitte der kugelrunden Welt ſtehe, das Alterthum glaubte überdies, daß geiſtige Bildung ohne Sclaverei unmöglich ſei, daß es viele Götter gebe; was das allgemein verbreitete Vorurtheil glaublich machte, das hat auch die Philoſophie zuweilen zu beweiſen geſucht und iſt darüber zur ſophiſtiſchen Vertheidigung des Irthums herabgeſunken; aber dennoch hat ſolcher Aberglaube die Philoſophie im Alterthum zwar verunſtalten, aber nicht vernichten können. Sollte der mindere Aberglaube des Mittelalters das vermocht haben, was der größere Aberglaube des Alterthums nicht vermochte?

Man wird uns vielleicht erwidern, daß wenn auch im Allgemeinen der Aberglaube das Alterthum ſchwerer belaſtet habe, als das Mittelalter, doch in jener Zeit die Philoſophie weniger von ihm beſchränkt worden ſei, als

in dieſer. Es würde auf den Beweis hiervon ankommen. Mit Unrecht, glaube ich, würde man dafür anführen, daß die Kirche des Mittelalters die Freiheit der Meinungen und der Lehre mehr beſchränkt hätte, als die Volksbeſchlüſſe des Alterthums. Denn wenn man zuſammenzählen wollte die Martyrer der Philoſophie in beiden Zeiträumen, ſo würden die Zahlen ſich ziemlich das Gleichgewicht halten [1]). Wollte man freilich auf die beſchränkenden Geſetze ſehen, welche im Mittelalter der Lehre und dem Lernen einen Weg vorſchreiben ſollten, ſo würde man für die gewöhnliche Meinung von der Sklaverei der Scholaſtik vieles anzuführen haben. Aber dieſe Geſetze hatten nur da Kraft, wo die allgemeine Meinung ſie unterſtützte. Vermochten doch die Verordnungen der Päbſte, der Univerſitäten, der Mönchsorden nichts gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie, gegen das Römiſche Recht, gegen die Medicin, und die geheimen Wiſſenſchaften; ein jeder Mönch ſetzte ſich darüber hinweg, und wenn er ſonſt keinen Anſtoß gab, oder nicht in beſondere Feindſchaften ſich verwickelt ſah, konnte er ungeſtört ſeinen Gedanken folgen und ſie offen verbreiten. Daß nun in ſolchen Geſetzen, welche durch die allgemeine Meinung ihre Kraft erhielten, noch immer viel Beſchränkendes für die wiſſenſchaftliche Forſchung lag, wer möchte das beſtreiten? Aber es iſt dies die Beſchränkung, welcher eine jede Zeit unterliegt, die Beſchränkung durch ihre eigenen Vorurtheile, durch

1) Natürlich können wir Martyrer für Ketzereien oder auch für den wahren Glauben nicht zu den Martyrern für die Philoſophie zählen.

ihre Liebe und ihren Haß. Die Philoſophie pflegt hiervon nur mittelbare Einwirkungen zu erfahren; zunächſt trafen im Mittelalter dieſe Beſchränkungen das praktiſche Leben, die kirchliche Übung und die kirchliche Formel. Wenn es die Aufgabe der Philoſophie iſt das allgemeine wiſſenſchaftliche Bewußtſein ihrer Zeit auszudrücken, ſo konnten die Vorurtheile der Zeit, welche auch dieſem Bewußtſein angehören, ſie daran nicht hindern.

Zu dieſen Vorurtheilen müſſen wir auch die Autoritäten dieſer Zeit in der Philoſophie zählen. Daß ſie zum Theil auch kirchliches Anſehn genoſſen machte ihren Einfluß noch bedeutender. Daß jedoch ihr Einfluß nur nachtheilig geweſen ſei, wird niemand glauben, welcher überlegt hat, wie die Gedanken des Auguſtinus, des Platon das wiſſenſchaftliche Verſtändniß im Mittelalter groß gezogen, wie die Schriften des Ariſtoteles den Geſichtskreis des 13. Jahrh. erweitert haben. Auch in der Philoſophie ſind wir nicht auf Autodidaxie angewieſen. Eine verſtändige Rückſicht auf frühere Lehrweiſe wird uns nur fördern können. Den tappenden Verſuchen des Mittelalters konnten erfahrene Führer nur nützlich ſein. Wohin jene Verſuche geführt haben würden ohne die Fingerzeige dieſer Führer, das kann man am Beiſpiele der ſchwärmeriſchen Secten abnehmen, welche nur dem eigenen freien Geiſte folgen wollten. Man kann den geſunden Sinn des Mittelalters nur loben, daß es im Gefül ſeiner Bedürftigkeit bei ſeinen Autoritäten heilſame Nahrung ſuchte und dadurch vor dem Taumel, welchen mehrmals ſchwärmeriſche Bewegungen in dasſelbe zu bringen drohten, ſich zu wahren wußte. Doch hemmende Vorurtheile lagen in

jenen Autoritäten allerdings. Sie waren, wie alle Mittel, zum Guten und zum Böſen brauchbar. Nur ſchnitten ſie nicht alle Freiheit des Denkens ab. Dies ergiebt ſich ſchon, wenn wir ihre Natur betrachten, da theils die Kirchenlehre, wir möchten ſagen, glücklicher Weiſe aus den Händen der Kirchenväter nicht als eine völlig abgeſchloſſene hervorgegangen war, theils die Lehre des Ariſtoteles wie ein Element der Gährung in die chriſtliche Anſicht der Dinge hereintrat.

Wie weit nun die Freiheit des Denkens im Mittelalter bei allen ſeinen Autoritäten ging, darüber werden wir erſt urtheilen können, wenn wir ſeine philoſophiſchen Gedanken kennen gelernt haben. Doch um einem Vorurtheile zu begegnen, welches unſerm Unternehmen ſtörend entgegentritt, mögen noch einige Punkte hier berührt werden, welche zeigen können, daß die Freiheit des Geiſtes im Mittelalter viel größer war, als man gewöhnlich anzunehmen pflegt. Es mag vorläufig zugegeben werden, daß die letzten Ergebniſſe für die Unterſuchung feſtſtanden, daß man zu keinen andern Entſcheidungen kommen durfte und kommen wollte, als wie ſie ſchon zuvor durch die Glaubenslehre angegeben waren, und nur nach Beweiſen für dieſe Lehrſätze ſuchte. Aber hängen nicht Beweiſe und Folgerungen ſo zuſammen, daß jene ſich ohne dieſe nicht umwandeln können? Mancher hat wohl, um ſogleich einen Mittelpunkt der Sache zu treffen, einen Beweis für das Daſein Gottes aufgeſtellt, aber was er bewieſen hatte, war nicht Gott im gewöhnlichen Sinne des Wortes, ſondern etwa das allgemeine Sein oder die Subſtanz oder die ſittliche Weltordnung, und wenn er nun

weiter in seinen Gedanken fortfuhr, so konnte er nicht umhin auch an das, was er wirklich bewiesen hatte, zurückzudenken und es unter dem Namen Gottes in seinem Systeme weiter fortzuführen. Wie vieldeutig sind unsere Worte, zumal wenn sie einen philosophischen oder einen religiösen Sinn in sich aufnehmen. Im Systeme werden sie den Sinn, den Geschmack des ganzen Systems an sich tragen. Man lasse sich doch nicht von Formeln täuschen. Es wird nicht leicht eine Glaubensformel gefunden werden, welche nicht zu verschiedenen Zeiten verschieden gedeutet worden wäre. Eben in diesem Gebiete ist die Vieldeutigkeit an der Tagesordnung, nicht allein nothwendig, sondern auch heilsam. Und nun besonders in diesen Zeiten, deren Schwäche mehr im Historischen, als im Philosophischen lag, denen eine jede andere Auslegungskunst fehlte, als die tastende und zuweilen glücklich, zuweilen unglücklich tappende. In solchen Zeiten mußte Naturtrieb, unbewußte Neigung, Meinung der Kunstverständigen oder Philosophie in der Deutung einer dunkeln Formel den Ausschlag geben. Daher geht durch das ganze Mittelalter in der That eine große Freiheit der Meinungen. Man sehe nur nicht auf die Ähnlichkeit der Formeln, sondern blicke etwas tiefer. Die Lehre von der Dreieinigkeit wurde zwar überall bekannt, den Einen aber soll sie zum Tritheismus geführt haben, ein Anderer deutete sie auf die Vereinigung von Macht, Weisheit und Liebe in der Gottheit, ein Dritter auf Materie, Form und ihre Verbindung in der Substanz, noch Andere sahen darin die Lehre ausgedrückt, daß Gott in verschiedenen Potenzen und zu verschiedenen Zeiten nach verschiedenen Gesetzen die Welt

regiert habe. Zwar ſagte niemand von der Anbetung Gottes ſich los; aber indem man nach dem richtigen Begriff Gottes ſuchte, kam man zu den verſchiedenſten Anſichten, welche bald nahe an Atheismus, bald nahe an Akosmismus ſtreiften, und indem man die Eigenſchaften Gottes zu beſtimmen ſtrebte, verſenkte man ſich in die Tiefen der Pſychologie, um bald den Willen vom Verſtande, bald den Verſtand vom Willen abhängig zu machen oder auch die Einheit beider zu behaupten. Man wird wohl eingeſtehn müſſen, daß die Aufgabe, um welche die Philoſophen des Mittelalters ſich bemühten, ein Syſtem der Theologie zu entwerfen, weder durch ein bloß formales Verfahren mit gegebenen Begriffen, noch bei einer ſklaviſchen Anhänglichkeit an die Gedanken der Vorzeit auch nur einigermaßen ſich durchführen ließ.

Je nachdem man nun den Begriff der ſcholaſtiſchen Philoſophie in einem engern oder weitern Sinn faßte, hat man natürlich zu verſchiedenen Eintheilungen ihrer Perioden kommen müſſen. Doch iſt die Verſchiedenheit der Meinungen hierüber nicht ſo groß, als man erwarten möchte. Der Gang der Dinge im Mittelalter giebt ſehr deutlich gewiſſe Abſchnitte ab, welche man nicht überſehen konnte. Nur über die Bedeutung, welche ihnen beizulegen, über die Gründe dieſer Eintheilung können verſchiedene Meinungen herſchen. Faſſen wir die Philoſophie durch das ganze Mittelalter zuſammen, ſo kann man darüber nicht zweifelhaft ſein, daß der Verfall der philoſophiſchen Unterſuchungen vom Ende des 9. bis gegen das Ende des 11. Jahrh. zwiſchen der frühern und der ſpätern Zeit einen Abſchnitt ſetzt, daß alsdann nicht

weniger das Eingreifen der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie zu Anfange des 13. Jahrh. dem Gange der Unterſuchung einen neuen Charakter giebt, und wenn auch mit dem 14. Jahrh. nicht eine ſo entſchiedene Wendung der Dinge ſich ergiebt, als bei den vorher angegebenen Abſchnitten, ſo hat man doch nicht überſehen können, daß der Verfall der Hierarchie, zum Theil von einer Auflehnung der Scholaſtik gegen das Pabſtthum begleitet, der Streit der Nominaliſten und Realiſten und der Mangel an hervorragenden Häuptern der Schule uns nöthigen hier eine neue Periode zu beginnen. Es zerfällt alſo dieſe Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter in vier Zeitabſchnitte, von welchen der erſte alle die vereinzelten Anfänge der Philoſophie zu umfaſſen hat, welche ſeit dem Aufkommen philoſophiſcher Forſchung unter den neuern Völkern ſich gezeigt haben, bis ſie durch das Dunkel von faſt zwei Jahrhunderten unterbrochen wurden, der zweite im 11. und 12. Jahrhunderte ein neues Aufleben der Philoſophie in mehr zuſammenhängender Folge gewahren läßt, der dritte den Aufbau der kühnſten theologiſchen Syſteme des 13. Jahrh. in ſich ſchließt, endlich aber der vierte das Ende dieſer Art der Philoſophie bezeichnet, indem das ſyſtematiſche Beſtreben in Polemik und ſich abſondernde Bewegungen zerfällt.

Wenn nun aber nach den innern Gründen dieſer Abſchnitte geſucht wird, ſo erhebt ſich gegen die Anſicht, welche wir zu vertreten uns gedrungen fühlen, eine ſehr verbreitete Meinung. Schon früher haben wir bemerken müſſen, daß man für die Philoſophie des Mittelalters auf den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus

das größeſte Gewicht gelegt hat. Auf den Verlauf dieſes Streites hat man die ganze Eintheilung der ſcholaſtiſchen Philoſophie bauen wollen. Dieſe Meinung iſt durch Männer vertreten worden, deren Verdienſt um unſere Kenntniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie wir nicht beſtreiten wollen. Sie hat ſich in der neueſten Zeit noch dadurch verſtärkt, daß Entdeckungen über jene Streitigkeiten gemacht worden ſind, welche ihre weite Verbreitung im 12. Jahrh. nicht bezweifeln laſſen [1]; um ſo feſter wird ſie ſich geſetzt haben, je tiefern Eindruck das Neue zu machen pflegt. Wir müſſen ſehen, ob ſie ſich halten läßt.

Betrachten wir die Schickſale, welche Realismus und Nominalismus in ihrem Verlaufe wärend des Mittelalters gehabt haben; ſo wird man dieſe der Vorſtellung wenig entſprechend finden, welche man von dem Gange eines herſchenden Princips ſich machen möchte. In der erſten Periode fehlt der Nominalismus ganz; es herſcht blinder Realismus, wie man geſagt hat; dann in der zweiten Periode kommt der Nominalismus zum Vorſchein, wird aber bald unterdrückt, nachdem die Streitigkeiten

1) Die Entdeckungen Couſin's, welche er bei Herausgabe der oeuvres inédits d'Abélard mitgetheilt hat. Tennemann iſt es beſonders, welcher die von uns beſtrittene Meinung eingeführt hat. Geſch. d. Phil. VIII 1. Hälfte S. 38 ff. Er beruft ſich auf von Eberſtein über die Beſchaffenheit der Logik und Metaphyſik der reinen Peripatetiker Vorr. S. 9 und auf Degerando hist. comp. des syst. de phil. I p. 75; IV p. 332 sq. nach d. 2. Ausg., welche aber beide nur im Allgemeinen auf den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus aufmerkſam machen, ohne darnach eintheilen zu wollen. Couſin am angeführten Orte p. LXV folgt Tennemann, nur daß er die erſte Periode von der Eintheilung ausſchließt.

zwiſchen ihm und dem Realismus eine Zeit lang die Schule lebhaft beſchäftigt haben; die dritte Periode hat wieder dem Realismus ganz ſich ergeben und erſt in der vierten Periode kommt es von Neuem zu einem Streite zwiſchen beiden Lehrweiſen, in welchem der Nominalismus an Kraft ſeiner Anhänger das Übergewicht behauptet [1]). Dies Fehlen, Auftauchen, Wiederverſchwinden und Wiederhervortreten des Nominalismus hat eine zu unregelmäßige Geſtalt, als daß man hierin ein Geſetz der Entwicklung erblicken möchte. Wollte man an dieſem Eintheilungsgrunde feſthalten, ſo würde es unſtreitig eine paſſendere Anordnung geben, wenn man die erſte Periode ganz fallen ließe und nun die zweite als den rechten Anfang der ſcholaſtiſchen Philoſophie betrachtete, damit man in der erſten Periode auch ſogleich den Anfang jenes Streites, in der zweiten den Sieg des Realismus, in der dritten den Sieg des Nominalismus hätte [2]). In der That die nette Form dieſer Eintheilung ſcheint nicht wenig zu ihrer Empfehlung beigetragen zu haben. Aber wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß die erſte Periode von der Philoſophie des Mittelalters nicht getrennt werden darf, und wollte man ſie auch mit der zweiten zuſammenfaſſen, ſo würde nur um ſo entſchiedener ſich herausſtellen, daß der hier erhobene Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus nur einen kleinen Theil dieſes langen Zeitraums erfüllte, in der That einen Theil, welcher gegen die wichtigern Bewegungen in der Philoſophie desſelben kaum in An-

1) Tennemann a. a. O.
2) Cousin l. l.

ſchlag gebracht werden könnte. Denn gehen wir genauer auf die Unterſuchung dieſer Kämpfe ein, ſo finden wir zwar, daß ſie eine Zeit lang ſehr lebhaft geführt wurden, und wahrſcheinlich haben wir über ſie aus den verborgenen Schätzen unſerer Bibliotheken noch manche Aufklärung zu erwarten, welche ihre Bedeutſamkeit noch in ein helleres Licht ſtellen dürfte; aber wir ſehen auch, daß ſie keineswegs die ganze philoſophiſche Thätigkeit der Zeit, in welcher ſie geführt wurden, in Anſpruch nahmen, ja daß ſie nicht einmal ſehr bedeutend in die Hauptbeſtrebungen derſelben eingriffen. Dieſe, müſſen wir wiederholen, blieben der Theologie zugewendet und auf die philoſophiſchen Unterſuchungen, welche die Glaubenslehre hätten aufhellen können, hatten in jener Zeit die Kämpfe um Nominalismus und Realismus faſt gar keinen Einfluß. Freilich ſoll Roſcelin durch ſeinen Nominalismus auf Tritheismus geführt worden ſein, aber dies iſt eine vorübergehende Erſcheinung, deren tiefer eingreifende Folgen man vergeblich aufſuchen würde. Freilich iſt auch Abälard zu den Nominaliſten gezählt worden. Geſetzt er wäre es geweſen, haben wir ihm etwa bleibende, nachhaltige Wirkungen auf die Philoſophie dieſer Zeit zuzuſchreiben? Und abermals geſetzt, wir hätten es, würden wir dies auf die Rechnung ſeines Nominalismus zu ſchreiben haben? Er ſelbſt thut es keineswegs. Als er ſich der Theologie zuwendete, ließ er den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus als eine Sache der philoſophiſchen Schule zurück. In ſeinen theologiſchen Schriften hat man vergeblich nach ſeinem Nominalismus geſucht. So ſtand dieſer Streit in dieſer Zeit als etwas Vereinzeltes da, nicht

allein bei Abälard, ſondern auch bei Andern. Johannes von Salisbury, dem wir die ausführlichſten Nachrichten über die Nominaliſten und Realiſten dieſer Zeit verdanken, betrachtet ihre Streitigkeiten als eine Sache der dialektiſchen Schule, welche für Wiſſenſchaft und Leben unfruchtbar bleibe; er würde ihnen eine größere Wichtigkeit beigelegt haben, wenn ſie auch auf die Theologie ihren Einfluß ausgeübt hätten. Viele andere Theologen dieſer Zeit ſind gewiß eben ſo wie er durch die dialektiſche Schule hindurchgegangen und haben von jenen Streitigkeiten gehört; in ihren Schriften aber finden wir davon kaum eine Spur. Auch ſie müſſen dieſe Kämpfe der Dialektik nicht für ſehr wichtig gehalten haben. Ihre Bemühungen ſind hauptſächlich auf das theologiſche Syſtem gerichtet und zu dieſem Zwecke bedienen ſie ſich beſonders der Platoniſchen Philoſophie. Wenn auch die verſchiedenen Meinungen über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe auf dieſe Hauptaufgabe der Zeit einen Einfluß hätten ausüben können, ſo waren doch im 12. Jahrh. die Folgerungen noch nicht gezogen, durch welche dies hätte geſchehen können. Hieraus mag es auch abgeleitet werden, daß die lebhafte Theilnahme, welche jener Streit eine Zeit lang fand, doch am Ende des 12. Jahrh., alſo noch vor Ablauf der angenommenen Periode wieder ganz verſchwunden zu ſein ſcheint.

Es hat hiernach wohl kaum den Anſchein, als dürfte jene Meinung das Weſen der Abſchnitte, welche für die Philoſophie des Mittelalters zu ſetzen ſind, richtig bezeichnen. Doch bauen wir unſern Widerſpruch nicht allein auf die Betrachtung der äußern Form, in welcher der

Streit über die allgemeinen Begriffe auftrat. Wir ſehen dabei auch auf ſeine Wirkungen. Dieſe wurden erſt gegen das Ende des Mittelalters unzweideutig kund, und es wird niemand leugnen können, daß nun jener Streit zur Auflöſung der bisherigen Philoſophie führte. Sollte nun wohl, ſo müſſen wir uns fragen, das auflöſende Princip, welches in einer Zeit verborgen iſt, dazu geeignet ſein die weſentlichen Abſchnitte derſelben abzugeben? Wer dies behaupten wollte, der würde im Stillen oder offen die Überzeugung hegen müſſen, daß eben dieſe Zeit nur dadurch ihre weſentlichen Fortſchritte machte, daß ſie ſich ſelbſt auflöſte. Die weitere Folgerung, welche hieran anzuſchließen wäre, würde ſein, daß eine ſolche Zeit nur in einem durchaus irrigen Streben geweſen ſei. Wir wollen nicht unterſuchen, ob die Männer, welche für die Eintheilung der Philoſophie im Mittelalter ein ſolches Princip vorgeſchlagen haben, nicht im Stillen die Meinung hegten, die ſogenannte ſcholaſtiſche Philoſophie ſei doch nur eine Art der Sophiſtik geweſen, aber auf etwas Ähnliches würde in der That ihr Vorſchlag folgerichtig durchgeführt hinauslaufen.

Es iſt wahr, die Wirkungen, welche das Auftreten des Nominalismus in der letzten Periode des Mittelalters hatte, zeigte er nicht, als er im 11. und 12. Jahrh. auftrat. Forſchen wir aber den Gründen nach, ſo ergiebt ſich nur noch ſtärker die Nothwendigkeit von dieſem Eintheilungsgrunde abzulaſſen. Iſt wohl das, was man Nominalismus nennt, im Mittelalter immer dasſelbe geblieben? Hat es nicht ſolche Abänderungen erfahren, welche ſein Weſen völlig umwandelten? Es ſcheint uns,

daß der Nominalismus im 11. und 12. Jahrh. in der That etwas durchaus anderes war als der Nominalismus des 14. Jahrh. In jener Zeit beruhte er auf einer Schulſtreitigkeit über das, was man Ding nennen ſollte, erhoben über den Sprachgebrauch des Ariſtoteles, des Porphyrios und Boethius; wenn man auch einige weitere Folgerungen daran anſchloß, ſo gingen dieſe doch namentlich in die Fragen nicht ein, von welchen aus der Nominalismus des 14. Jahrh. ſich begründete. Dieſe betrafen die Wahrheit unſerer natürlichen Erkenntniſſe im Gegenſatz gegen die übernatürliche Offenbarung und die Gründe jener Erkenntniſſe, welche der Nominalismus, ſeiner Meinung nach dem Ariſtoteles folgend, allein in den Sinnen ſuchte. Mit einem Worte der Nominalismus des 14. Jahrh. iſt ſeinem Weſen nach Senſualismus; was man dagegen früher mit dieſem Namen bezeichnete, hat keine Ahndung von dieſer Richtung der Lehre. Soll man nun eine Eintheilung auf ein Princip gründen, welches nur dem Namen nach eins, der Sache nach aber zwei iſt?

Doch mehr als allen dieſen Gründen haben wir noch einem letzten Grunde zu vertrauen, der aus dem innerſten Weſen der mittelalterlichen Philoſophie geſchöpft iſt. Eine jede richtige Eintheilung muß ſich an den Begriff anſchließen, den ſie in ſeine Theile zerlegen ſoll. Wäre nun die Eintheilung, welche von dem Streite über die allgemeinen Begriffe hergenommen wird, die richtige für die Philoſophie des Mittelalters, ſo würden wir erwarten müſſen, daß dieſe Philoſophie weſentlich einen polemiſchen Charakter an ſich trüge. Dies können wir nicht

zugeben. Als wir früher aus den allgemeinen Verhältniſſen des Mittelalters zu ermitteln ſuchten, welche Aufgabe die Philoſophie in ihm gehabt haben möchte, haben wir geſehen, daß dieſe Zeiten vielmehr einer dogmatiſchen Haltung der Philoſophie ſich zuwenden mußten. In dieſer Vorausſetzung wird uns die genauere Erforſchung ihrer Lehren nur beſtätigen können. Was von ihnen aus auf unſere gegenwärtige Denkweiſe übergegangen iſt, liegt faſt alles auf der Seite des theologiſchen Syſtems, welches ſie geſchaffen haben und deſſen Macht durch eine lange Reihe von Zeiten niemand ſich wird verhehlen können, ſollten auch viele geneigt ſein ſich ihr zu entziehen. Es entgeht uns nicht, daß eben von ſolchen unſern Behauptungen über Begriff und Bedeutung der mittelalterlichen Philoſophie wird widerſprochen werden; aber erſt dann würden wir uns von den Gründen der Gegner für überwunden erklären müſſen, wenn ſie uns den verborgenen Streit nachweiſen könnten, welcher den Fortſchritt dieſer Philoſophie geregelt und in beſtimmte Abſchnitte zerlegt hätte. Daß die Streitigkeiten zwiſchen Nominaliſten und Realiſten dieſen nicht enthalten, ſcheinen die angeführten Gründe deutlich genug zu zeigen.

Mit Beſeitigung alſo dieſer vorgefaßten Meinung müſſen wir einen andern Eintheilungsgrund ſuchen. Wir werden ihn nur in dem Bemühn der Theologie finden können ihr Syſtem zu entwickeln. Dies konnte nur unter Begünſtigung der Zeiten geſchehen und anfangs waren dieſe Zeiten nicht ſehr günſtig. Aus einer rohen Unwiſſenheit mußte das wiſſenſchaftliche Leben ſich wieder hervorarbeiten. Aber ſo wie dies geſchieht, treten auch die

den mußte, da um dieſelbe Zeit Pabſtthum und Griechiſche Kirche unheilbar ſich entzweiten. Wenn wir daher durch die Verſchiedenheit dieſer und der folgenden philoſophiſchen Entwicklung uns gedrungen ſehen jener einen beſondern Abſchnitt zu widmen, ſo können wir doch in ihr kaum anders als nur ein Vorſpiel deſſen ſehen, was in dieſer in einem andern, dem Mittelalter entſprechendern Sinne fortgeſetzt werden ſollte.

Es iſt daher allerdings nicht leicht den erſten und den zweiten Abſchnitt der mittelalterlichen Philoſophie charakteriſtiſch zu unterſcheiden. Auch im zweiten Abſchnitt finden wir nur zerſtreute Verſuche ein Syſtem zu gewinnen und einen noch ſchwankenden Gang der Entwicklung, obwohl auch hier das Streben nach dem Syſtem ſich nicht verkennen läßt. Schon die erſte Erſcheinung, welche in dieſem Abſchnitte unſer Auge feſſelt, die Lehre des Anſelmus von Canterbury, dringt auf den ſtrengſten Zuſammenhang in der Form des Schluſſes, in welcher wir das ganze philoſophiſche Mittelalter ſich bewegen ſehen, ſie geht darauf aus den Mittelpunkt der Lehre feſtzuſtellen, den Begriff Gottes aus ſich zu rechtfertigen und macht wiederholte Verſuche von hieraus auch entlegnere Punkte der Lehre heranzuziehen. Dies Unternehmen iſt nicht ganz zur Ausführung gekommen, hat ſich aber doch Anerkennung gewonnen in allen folgenden Zeiten, und wenn es auch zuerſt in einem weniger ſtrengen Sinn von den Nachfolgern des Anſelmus fortgeſetzt wurde, ſo ſchließen ſich doch alle die Verſuche, welche von jetzt an ſich wiederholten, die Lehren der Kirche zu ſammeln und die verſchieden lautenden Ausſprüche der Autoritäten zuſammenzuſtel-

len und zu vereinigen an dasſelbe an; auch fehlt es keineswegeſ an ſolchen, welche hierin nach einer ſtrengen Methode verfahren möchten, vielmehr im Verlauf des 12. Jahrh. werden ſolche Verſuche immer bedeutender. Ihnen zur Seite gehen die Unterſuchungen über die Dialektik, welche nur vergeblich eine ſelbſtändige Bedeutung in dieſer Zeit in Anſpruch nehmen würden; ſie wurden für die Theologie unternommen und auf ſie angewendet; ſie ſollten die Fertigkeit in der Zuſammenſtellung der theologiſchen Lehren, in der Aufdeckung und Auflöſung ihrer ſcheinbaren Widerſprüche üben. Für dieſe Seite der wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung ſind auch die Streitigkeiten zwiſchen Nominaliſten und Realiſten von Erfolg geweſen, indem ſie zu feinerer Unterſcheidung in den Elementen der wiſſenſchaftlichen Formen aufforderten. Aber in der That fallen in dieſem Abſchnitte des Mittelalters die Unterſuchungen über die Form der Wiſſenſchaft und den Inhalt der Lehre noch ſehr auseinander und eben deswegen trägt alles, was im 11. und 12. Jahrh. von philoſophiſchen Lehren hervorgebracht wurde, nur den Charakter noch unreifer Verſuche an ſich. Hierzu mochte es auch beitragen, daß die Platoniſche Lehre, welche in den beiden erſten Abſchnitten der mittelalterlichen Philoſophie herſchte, der ſyſtematiſchen Behandlung der chriſtlichen Lehre, wie wir ſehen werden, nicht günſtig war.

Von dieſem Geſichtspunkte aus könnte man nun wohl ſich verſucht fühlen dieſe beiden Abſchnitte in eine Periode zuſammenzufaſſen, weil beide in ihrem Streben nach Syſtem doch nur in vereinzelten Verſuchen ſich bewegen. Doch wird jeder, welcher Sinn für geſchichtliche Verhält-

niſſe und für die Schicklichkeit ihrer Anordnung hat, von einer ſolchen Vereinigung ſich zurückgeſtoßen fühlen. Wir haben ſchon auseinandergeſetzt, wie der allgemeine Verlauf der Geſchichte das Karolingiſche Kaiſerthum durch einen ſehr bedeutenden Zeitraum von den Jahrhunderten abſondert, in welchen die päbſtliche Gewalt zur Herſchaft ſich erhob, und es wird niemand leugnen wollen, daß der erſte Abſchnitt der mittelalterlichen Philoſophie der Bildung jener, der zweite der Bildung dieſer Zeit entſpricht. Daher wird denn auch die Aufgabe nicht umgangen werden dürfen die Verſchiedenheit der beiden Arten der Philoſophie, welche in jenen beiden Zeiten herſchten, charakteriſtiſch zu beſtimmen. Hierzu weiſt uns auch die Vergleichung jener Perioden einen ſehr deutlichen Weg. Offenbar haben wir in der erſten dem Übergewichte nach nur Verſuche zu erwarten, welche die alte Bildung zu erhalten oder wiederherzuſtellen ſuchten, ſo wie das Karolingiſche Kaiſerthum ein ähnlicher Verſuch war der Geiſtlichkeit nur in ihrer Unterordnung unter der weltlichen Herſchaft eine höhere Geltung zu verſchaffen, wärend dagegen im 11. und 12. Jahrh. ganz andere Verſuche gemacht wurden, Verſuche einer fortſchreitenden Bewegung, welche eine durchaus neue Geſtalt der Welt und der Wiſſenſchaft herſtellen ſollten. Es verſteht ſich dabei, daß alle Beſtrebungen das Alte zu erhalten, oder gar es unter ſehr veränderten Bedingungen des Lebens wiederherzuſtellen nur zu Neuerungen führen können. Dies zeigt ſich im vorliegenden Falle ſehr augenſcheinlich darin, daß die Wiſſenſchaft, welche jetzt wiederhergeſtellt werden ſollte, eine Sammlung theils weltlicher Kenntniſſe, theils chriſt-

lich theologiſcher Lehren, doch früher niemals in einer ſolchen abgeſchloſſenen ſyſtematiſchen Geſtalt ſich gezeigt hatte, in welcher ſie jetzt ſich darzuſtellen verſuchte. Man wird zwei Arten dieſer neuen Hervorbringungen unterſcheiden können. Die eine erzeugte ſich wie mit Nothwendigkeit unter den gegebenen Verhältniſſen; die freie bewußte Thätigkeit hatte daran nur einen geringen Antheil. Aber indem das, was in früherer Zeit aus lebendiger Entwicklung und zum großen Theil in polemiſcher Haltung hervorgegangen war, nur als Ergebniß feſtgehalten wurde und auf eine kleinere Summe der Lehren zuſammenſchmolz, kam es unwillkürlich in eine feſtere Form und in einen gedrungenern Zuſammenhang, welcher das Anſehn eines Syſtems gewann. Die andere Art wurde mit größerm Bewußtſein betrieben; aber indem ſie alte Überlieferung und Neues, was den Stand der gegenwärtigen Dinge ausdrücken ſollte, mit einander zu vereinigen ſtrebte, kam es bei der großen Verſchiedenartigkeit beider Elemente nur zu einer phantaſtiſchen Verknüpfung des Syſtems. Die erſte Art bildet die größere Maſſe, die zweite aber pflegt die Aufmerkſamkeit mehr auf ſich zu ziehen; wir werden ſie beſonders in dem wunderſamen Syſteme des Johannes Scotus Erigena finden, in welchem ein phantaſtiſcher Trieb nach Geſtaltung die Lehre wie eine Dichtung emportreibt, wenig bekümmert um den geſchichtlich überlieferten Stoff, noch um die bedingenden Schranken der gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Bildung, ſondern die Philoſophie frei wie ein Werk der Phantaſie treibend. Wie viel verſtändiger, wie viel beſonnener gehen die ſpätern Verſuche des 11. und 12. Jahrh. zu Werke. Ihre

Aufgabe ſtellen ſie ſich ſehr genau. Sie wiſſen, daß ſie von Autorität geleitet werden, daß ſie ihrer bedürfen; ſie wollen ſie aber auch begreifen. Zwar mögen ſie wohl die Furcht hegen, daß ſie die Lehren ihrer höchſten Autorität nicht völlig zu begreifen im Stande wären, wie ein noch ſchwacher Schüler mit ſtaunender Ehrfurcht ſeinen Lehrer für unerreichbar hält; aber ſie wollen ſich möglichſt bemühen, und wo es ihnen nicht gelingen ſollte, ſich beſcheiden und der Autorität ſich unterwerfen, ihrer Schwäche eingedenk. Alsdann aber ſind ſie darauf bedacht, wie ſie die Mittel zu ihrem Werke finden oder ſich bereiten können. Da bearbeiten ſie die Dialektik, welche ſie überliefert erhalten haben, mit einer unglaublichen Mühſamkeit. Und wenn ſie von dieſer Seite der wiſſenſchaftlichen Form ſich zu bemächtigen ſuchen, ſo ſorgen ſie auch nicht weniger für den Stoff ihrer Wiſſenſchaft; ſie ſammeln die Autoritäten, vergleichen ihre Ausſprüche mit einander und ſuchen ſie unter einander zu ſtimmen. Gewiß einen wohlüberlegenden Verſtand, welcher die beſchränkten Mittel ſeines Haushaltes zu benutzen verſteht, kann man dieſem Zeitalter nicht abſprechen.

Indem wir auf ſolche Weiſe den Unterſchied zwiſchen dem erſten und dem zweiten Zeitraum der mittelalterlichen Philoſophie faſſen, werden wir uns freilich eingeſtehn müſſen, daß darin nur ein ſtufenartiges Fortſchreiten in derſelben Richtung ausgedrückt iſt. In dem erſten Zeitraume iſt die Nachahmung des Alten noch vorherſchender, als im zweiten, wo man ſchon eine neue Geſtalt des Lebens auszubilden und in der Wiſſenſchaft abzubilden beginnt; in dem zweiten Zeitraume iſt die Herſchaft der

geiſtlichen Gewalt in der Wiſſenſchaft ſchon entſchieden ausgeſprochen, wärend ſie in dem erſten Zeitraume von dem weltlichen Weſen noch weniger ſich losgeſagt hat. Dies iſt den Grundlagen unſerer Geſchichte gemäß. Nachdem unſere neuern Völker die Erbſchaft des Alterthums übernommen hatten, glaubten ſie anfangs auch die Formen ihres geiſtigen Lebens ohne weitere Auswahl auf ſich übertragen zu können; aber es zeigte ſich bald, daß nicht alle derſelben in gleicher Weiſe, nicht in gleicher Unmittelbarkeit herüber genommen werden konnten; da ſtellte ſich das theologiſche Element, als der Anfang eines neuen Lebens, immer mehr in den Vordergrund, wärend die weltlichen Elemente der alten Bildung noch ſpätere Zeiten zu ihrer Wiedererweckung zu erwarten hatten.

Wir haben bemerkt, daß in dem zweiten unſerer Zeiträume, die Mittel, welche zum Aufbau einer ſyſtematiſchen Theologie vorhanden waren, mit Sorgfalt benutzt wurden. Aber ſie waren allerdings noch zu beſchränkt um das, worauf es ankam, zu leiſten. Unſtreitig reichte die Syllogiſtik, welche für Dialektik galt, nicht dazu aus die ſchwierigſten Fragen einer ſehr feinen und überall auf Beweis dringenden Theologie zu bewältigen. Wir ſehen es an den Syſtemen, welche in dieſem Zeitraume ſehr reichlich verſucht wurden, welche aber alle theils ſehr locker, theils ſehr dürftig erſcheinen, ganz gegen den Geſchmack des Mittelalters, welcher die reichſte Fülle und die künſtlichſte Verknüpfung liebt. Die Übung im Schließen, welche man ſich erworben hatte, ſie erſchien wie eine fremde Zuthat, wenn ſie auf die poſitiven Lehren der Theologie angewendet wurde. Es mochte ein Gefül dieſer Verbin-

dung fremdartiger Elemente ſein, was gegen eine ſolche Anwendung der Dialektik auf die Theologie noch immer einen lebhaften Widerſpruch aufkommen ließ. Noch fehlte es an einer Lehre über die menſchliche Erkenntniß und über die allgemeinen Begriffe der Wiſſenſchaft, welche der chriſtlichen Theologie paſſende Anknüpfungspunkte dargeboten hätte. Nach der Weiſe des Mittelalters mußte eine ſolche durch die Autorität des Alterthums unterſtützt werden, um eine allgemeine Anerkennung zu gewinnen. Zwar hatte man um dies Bedürfniß zu befriedigen die Platoniſche Philoſophie im 12. Jahrh. mehr im Einzelnen erforſcht und wiederum zur Bearbeitung der Theologie herbeigezogen; aber es iſt nur ein Vorurtheil, daß dieſe Philoſophie dem Chriſtenthum günſtig ſei; ihre Unzulänglichkeit für die Bedürfniſſe der Zeit zeigte ſich bald. Da zur günſtigen Stunde bot ſich die Autorität des Ariſtoteles und ſeiner Arabiſchen Commentatoren dar, um eine vollſtändigere Abhülfe zu bringen. Es iſt kein Wunder, daß ſie mit einer unwiderſtehlichen Begierde ergriffen wurde. Hiermit aber beginnt ein neues Zeitalter für die Philoſophie des Mittelalters.

Wenn wir in dasſelbe eintreten, werden wir nicht vermeiden können einen Blick auf die Arabiſche Philoſophie zu werfen, weil von ihr viele Gedanken und Unterſuchungen der Philoſophie im 13. Jahrh. angeregt wurden. Es bildet dies eine Einſchaltung in die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie, welche uns darthut, wie das Leben der chriſtlichen Völker von äußern Bedingungen abhängig iſt, wie es aber auch ſeine Fähigkeit bewieſen hat Fremdartiges in ſich aufzunehmen und ſeinem Charakter

anzueignen. Leider iſt dieſe Arabiſche Philoſophie, ein nicht verächtlicher Theil der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes, noch nicht ſo aufgehellt, wie man es von dem regen Geiſte unſerer wiſſenſchaftlichen Forſchung und von den Hülfsmitteln, welche wir beſitzen, erwarten könnte. Wir werden uns damit begnügen müſſen die Hauptzüge derſelben kenntlich zu machen.

Der Einfluß der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie auf die Theologie des 13. Jahrh. iſt unbeſtreitbar; aber zuweilen iſt er zu hoch, zuweilen zu niedrig angeſchlagen worden. Es iſt eine Übertreibung, wenn man meint, die Scholaſtiker hätten ihre Philoſophie aus dem Ariſtoteles oder aus den Arabiſchen Ariſtotelikern entnommen. Ein Blick in ihre Syſteme reicht hin um zu zeigen, wie himmelweit ſie von dieſen ihren Lehrern abſtehn. Es iſt aber auch nicht weniger übertrieben, wenn Andere behaupten, die wahre Ariſtoteliſche Philoſophie wäre den Scholaſtikern gar nicht bekannt geweſen, ſondern ſie hätten nur ein Schattenbild derſelben, theils von ihnen ſelbſt, theils von den Arabiſchen Auslegern entworfen, zum Gegenſtande ihrer blinden Verehrung gemacht. Die unmittelbarſten Zeugniſſe aus den Schriften der bedeutendſten Philoſophen des 13. Jahrh. beweiſen vielmehr, daß ſie im Ganzen die Lehre des Ariſtoteles recht gut kannten, davon meiſtens ſehr gut die Meinungen der Arabiſchen Ariſtoteliker zu unterſcheiden wußten und nicht minder der Verſchiedenheit ihrer chriſtlichen Philoſophie von den Lehren ihrer philoſophiſchen Autoritäten ſich bewußt waren. Es ſoll damit nicht geſagt ſein, daß nicht viele Misverſtändniſſe der Ariſtoteliſchen und Arabiſchen Philoſophie

mit untergelaufen wären; ſo etwas war unvermeidlich bei der Unlauterkeit der Quellen, aus welchen geſchöpft wurde, aus rohen Überſetzungen, von Männern verfaßt, denen wir unterſcheidende Einſicht in das Weſentliche und Unweſentliche nicht zutrauen können, welche nur als Mittelsmänner von den ſprachunkundigen Philoſophen gebraucht wurden. Daher hören wir auch im Mittelalter ſelbſt nicht ſelten über die Unzuverläſſigkeit der Überſetzer klagen und die, welche ſich ſorgfältiger zu unterrichten ſuchen, ſehen wir zu dem Hülfsmittel die Zuflucht nehmen durch Vergleichung verſchiedener Überſetzungen größere Gewißheit ſich zu ſchaffen. Daher konnte ſogar ein Rogerius Baco meinen, es würde beſſer ſein alle Schriften des Ariſtoteles zu verbrennen, weil die Beſchäftigung mit ihren unlösbaren Räthſeln nur die Zeit tödte und eine Quelle des Irrthums und der Unwiſſenheit würde [1]). Aber dennoch gaben dieſe unvollkommenen Hülfsmittel den kunſtfertigen Händen, welche ſie zu gebrauchen wußten, eine meiſtens ſehr richtige Antwort auf die Fragen, welche ihnen vorgelegt wurden. Nur würde man eine ganz falſche Vorſtellung von den Häuptern dieſer theologiſchen Schule ſich machen, wenn man glaubte, ſie hätten an den Ariſtoteles und die Araber Fragen in der Abſicht geſtellt von ihnen die lautere Wahrheit zu erfahren. Ihr Hauptführer, was die Ergebniſſe der Lehre betrifft, war und blieb Auguſtinus. Was ſie beim Ariſtoteles ſuchten, das beſtand weſentlich in allgemeinen Grundſätzen der Wiſſen-

1) Jebb praef. ad op. maj. fol. 3 a.

ſchaft, welche auf die Theologie angewendet werden könnten, in einer Überſicht der weltlichen Dinge, in einer ſcharfſinnigen Unterſcheidung zwiſchen dem, was der Erſcheinung und was dem wahren Weſen der Dinge angehört. Alles dies eigneten ſie ſich nur unter der Vorausſetzung an, daß es den Lehren der Kirche nicht widerſpräche; wo ſie nicht durch Deutung nach der einen oder der andern Seite den Widerſpruch vermeiden konnten, da gaben ſie den Ariſtoteles auf. Noch weniger ſtanden ſie mit den Arabiſchen Ariſtotelikern in Einklang; bei ihnen ſuchten ſie nur eine Hülfe für das Verſtändniß des Ariſtoteles; dagegen boten die Lehren, welche jene entwickelt hatten, meiſtens nur eine Veranlaſſung zur Polemik dar. Man war alſo eben ſo weit davon entfernt dem Ariſtoteles und ſeinen Auslegern ſklaviſch zu folgen, als aus ihren Schriften nur Misverſtändniſſe zu ſchöpfen. Was die Bekanntſchaft mit dieſer bisher verborgenen Philoſophie wirklich brachte, war die Anregung zu philoſophiſchen Unterſuchungen in einem weitern Kreiſe, die Gegeneinanderſtellung entgegengeſetzter Meinungen, welche die Grundſätze der Religion und der Wiſſenſchaft ſchärfer in das Auge faſſen ließ, die Einführung gewiſſer weitgreifender Unterſcheidungen, welche zur Löſung ſchwieriger Fragen die erwünſchteſte Hülfe leiſteten. Was ſich nun aus dieſen Elementen ergab, könnte man eher einen Eklekticismus als eine ſklaviſche Anhänglichkeit an frühere Lehren nennen, wenn es nicht vielmehr eine geiſtige Übung geweſen wäre, durch welche die wiſſenſchaftliche Forſchung eine hinlängliche Beweglichkeit und einen hinlänglichen Raum zur Bewegung gewinnen ſollte, um befähigt zu

werden das Ganze der Kirchenlehre in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhange zu erblicken.

Es iſt allerdings eine auffallende Erſcheinung, daß in die Entwicklung der chriſtlichen Dogmatik eine fremde Philoſophie, wenn auch nicht mit unbedingter Autorität ſich eindrängte. Doch war es nicht das erſtemal, daß ſo etwas ſich ereignete. Und wie es früher geweſen war, ſo war es auch wieder jetzt. Nur mit bedeutenden Abänderungen wurde die fremde Lehre der heimiſchen einverleibt. Wenn man es als Aufgabe der chriſtlichen Philoſophie betrachtet, die Wahrheit aller frühern Lehren in ſich aufzunehmen und nach ihrer Weiſe zu verarbeiten, ſo könnte man ſagen, dieſes Geſchäft hätte ſich erſt jetzt ſeinen Hauptpunkten nach vollendet. Früher bei den Kirchenvätern waren es hauptſächlich die ſtoiſche und die Platoniſche Philoſophie geweſen, welche ihre Grundſätze zur Erkenntniß der chriſtlichen Wahrheit abgegeben hatten; nachher und auch ſchon bei den Kirchenvätern war auch die Ariſtoteliſche Philoſophie herbeigezogen worden, aber doch vorherſchend nur ihrer logiſchen Bedeutung nach; erſt jetzt wurde auch der Metaphyſik des Ariſtoteles ihre volle Würdigung zu Theil. Doch wir wollen dabei nicht verkennen, daß dies Geſchäft der Aneignung früherer Lehren eine faſt unendliche Aufgabe iſt, daß es nie vollſtändig vollzogen worden und daher noch manchmal unſere neuern Völker nach den Schriften der Alten greifen werden um daraus eine genauere Kenntniß ihrer Denkweiſen und für ſich ſelbſt Belehrung zu ſchöpfen. Hat doch auch das Mittelalter noch einmal Belehrung aus den Platoniſchen Schriften geſucht. Was aber beſonders uns bewe-

gen muß auf die vorher angeführte Bemerkung keinen zu großen Werth zu legen, das iſt die Unregelmäßigkeit, in welcher die chriſtliche Philoſophie mit der alten ſich zu befreunden ſuchte. Zuerſt hatte ſie ſtoiſche, alsdann Platoniſche, zuletzt Ariſtoteliſche Lehren an ſich gezogen. Wir müſſen geſtehn hierin keinen Plan, keinen regelmäßigen Fortſchritt entdecken zu können. Einen Fortſchritt wird man nur im Allgemeinen darin gewahr werden, daß man durch die Erneuerung der Ariſtoteliſchen Lehre dem Alterthum und ſeiner Denkweiſe um einen Schritt näher getreten war, wie es um zwei Jahrhunderte ſpäter ſich zeigte, als aus der peripatetiſchen Schule des Mittelalters andere und reinere Peripatetiker hervorgingen. Um dieſen Fortſchritt jedoch war es dem 13. Jahrh. nicht zu thun, wie daraus deutlich wird, daß der Eifer für die Ariſtoteliſche Philoſophie, wie früher bemerkt wurde, die Bemühungen um das übrige Alterthum nicht förderte, ſondern in Vergeſſenheit brachte.

Wo uns die Aufdeckung innerer Gründe nicht gelingen will, ſehen wir uns genöthigt äußere Gründe zur Erklärung herbeizuziehn. Dieſe fließen für unſern Fall reichlicher. Schon in den letzten Zeiten der patriſtiſchen Philoſophie hatte die Ariſtoteliſche Philoſophie zum Theil durch ihre Phyſik, noch mehr durch ihre Vorzüge in formeller Rückſicht und in unmittelbar lehrhafter Haltung ein Übergewicht über die Platoniſche Lehre gewonnen. So kam ſie an die Araber, freilich nicht allein; die Platoniſche Lehre war mit ihr vermiſcht worden; auch die Platoniſchen Schriften hatte man in das Arabiſche überſetzt, auch ſie hatten ihre Erklärer unter den Arabern gefun-

den. Aber auch hier gewann die lehrhafte Haltung des Ariſtoteles der Platoniſchen Kunſt den Vorrang ab und es geſellte ſich dazu um denſelben Erfolg hervorzubringen die Richtung, welche von Anfang an die Arabiſche Philoſophie auf die Medicin und die Naturwiſſenſchaft genommen hatte. Hierin war die Hülfe, welche Platon leiſten konnte, gering, um ſo größer der Unterricht, welcher aus dem Ariſtoteles zu ziehen war. Als nun die Ariſtoteliſche Philoſophie der Araber eben in der Blüthe ihrer Entwicklung den Scholaſtikern mittheilte, was ſie beſaß, konnte es nicht anders geſchehn, als daß ſie auch ihre Verehrung für den Ariſtoteles auf dieſe übertrug.

Aber wir würden dieſen äußern Gründen zu viel Gewicht beilegen, wenn wir ihnen allein die Entſcheidung zuſchreiben wollten. Nicht aus einem unbeſtimmten Wiſſensdrange ging der Eifer für die Ariſtoteliſche Philoſophie im 13. Jahrh. hervor, ſondern es war ein ſehr beſtimmtes Bedürfniß, welches in ihr ſeine Befriedigung ſuchte. Wir haben es ſchon früher angedeutet. Man ſuchte ein Syſtem der Theologie, welches auf der einen Seite in Verbindung mit der weltlichen Wiſſenſchaft, auf der andern Seite in Gegenſatz gegen dieſelbe ſich darſtellen mußte, ſo wie dieſer Gegenſatz zwiſchen Weltlichem und Geiſtlichem überhaupt dieſe Zeit bewegte. Selbſt bei der einſeitigſten Richtung der theologiſchen Forſchung kann ſie die Grundlage einer weltlichen Wiſſenſchaft nicht entbehren und ihre Geſtalt wird ſich erſt dadurch in ſcharfen Umriſſen darſtellen laſſen, daß ſie gleichſam zu ihrem dunkeln Hintergrunde dasſelbe weltliche Wiſſen wählt, von welchem ſie ſich loslöſen möchte. Ein ſolches zu erzeugen

iſt jedoch von der einſeitigen theologiſchen Richtung nicht zu verlangen, ſie würde ſonſt über, nicht in dem Gegenſatze ſtehen müſſen; daher kann ſie es nur von einem ſchon vorhandenen Syſteme borgen. So war es ſchon immer geweſen, ſeitdem die theologiſche Richtung vorgeherſcht hatte, ſo war es auch jetzt wieder. Aber die Ariſtoteliſch-Arabiſche Philoſophie bot hierzu nicht geringe Vortheile dar. Denn auf der einen Seite gab ſie eine vollſtändige Überſicht alles deſſen ab, was die weltliche Wiſſenſchaft auf ihrem gegenwärtigen Standpunkte leiſten könnte, welche denn, wie es zu geſchehn pflegt, auch zur Abſchätzung ihrer Leiſtungen überhaupt gebraucht werden konnte, auf der andern Seite hatte ſie auch ſchon unter den Arabern gelernt, wie man vom philoſophiſchen Standpunkte aus dazu gelangen könnte die Möglichkeit und Nothwendigkeit göttlicher Eingebungen zu begreifen. So war ſie in aller Weiſe dazu paſſend nicht allein eine Grundlage ſondern auch eine Folie der Theologie abzugeben.

Faßt man das Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zur Ariſtoteliſch-Arabiſchen Lehre in dieſem Lichte auf, ſo wird man freilich das Vorurtheil ganz beſeitigen müſſen, als wären die Scholaſtiker von dieſer in einer ſklaviſchen Abhängigkeit geweſen. In der That kaum genug würde man ſich darüber wundern können, daß dieſer Irrthum ſo lange ſich erhalten habe, wenn man nicht wüßte, daß die Zeiten, welche ihm huldigten, von dem Sinne der Arabiſch-Ariſtoteliſchen Philoſophie eben ſo wenig als von der ſcholaſtiſchen Philoſophie verſtanden. Weit davon entfernt dem Ariſtoteles und den Arabern in allem beizuſtimmen, gebrauchten die Philoſophen des 13. Jahrh. nur

einen Theil ihrer Sätze, um ſich in ihrer chriſtlichen Anſicht der Dinge feſter zu ſetzen, das Weſen ihrer Lehre zielte aber vielmehr darauf ab den Gegenſatz ihrer Denkweiſe gegen die Lehren der Heiden und Muhammedaner in das Licht zu ſtellen.

Man wird bemerken können, daß in den drei erſten Abſchnitten der mittelalterlichen Philoſophie eine fortſchreitende Steigerung der poſitiven Haltung der Theologie gegen die Philoſophie oder gegen die weltliche Erkenntniß ſtattgefunden hatte. In dem erſten Abſchnitte hatte man beide noch nicht ſtreng geſondert, ja das Weltliche hatte noch das Kirchliche beherſcht; im zweiten Abſchnitte hatte man den Grundſatz durchzuführen geſucht, daß die Philoſophie das zu begreifen habe, was durch kirchliche Autorität für den Glauben gegeben ſei, und das Begreifen durch die Philoſophie ſetzte man keinesweges als etwas Geringeres, als den Glauben; im dritten Abſchnitte dagegen ſuchte man zu zeigen, daß auf natürlichem Wege nicht alles begriffen werden könne, und was der Theologie allein vorbehalten wurde, das erſchien als der erhabenſte Preis für das menſchliche Streben. Dieſe Steigerung aber ſollte im vierten Abſchnitte noch weiter gehen. Das war dem allgemeinen Gange der geiſtlichen Dinge im Mittelalter gemäß. So wie die Hierarchie an ihrem Übermuthe zu Grunde ging, ſo war den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen der Theologie ein ähnlicher Fall bereitet.

Im 13. Jahrh. hatte man den natürlichen Kräften der Vernunft einen Kreis der Forſchung zugeſtanden, welchen ſie aufhellen, von welchem aus ſie ſogar eine Kenntniß Gottes und der überſinnlichen Dinge gewinnen könn-

ten. Im 14. Jahrhunderte aber änderte ſich dieſe Anſicht der Dinge, ohne daß die einſeitig theologiſche Richtung in der Philoſophie um das Geringſte gewichen wäre. Den natürlichen Kräften der Vernunft zur Erkenntniß der Wahrheit wollte man immer weniger zugeſtehn; den Widerſpruch zwiſchen dem, was die weltliche Erkenntniß ſetzen würde und was die Theologie lehre, fand man immer größer, um in einer ſtarren Einſeitigkeit die Lehren der Theologie zu behaupten, welche das Wunder als ein Unmögliches und Undenkbares zu glauben gebiete. Hiermit verfielen jene Syſteme mittelalterlicher Philoſophie, indem bei einer ſolchen Denkweiſe der Eifer für die Erforſchung deſſen, was die Vernunft lehren könne, erkalten mußte; wir treten damit in den vierten Abſchnitt unſerer Geſchichte ein, welcher den Verfall der bisherigen Philoſophie umfaßt.

An dieſe Umwandlung der Denkweiſe hatte der Nominalismus, wie er von Wilhelm Durand von St. Pourçain und von Wilhelm von Occam zu Anfange des 14. Jahrh. gelehrt wurde, den größeſten Antheil. Erſt in dieſer Zeit beginnt die Epoche machende Bedeutung des Nominalismus. Früher war das, was man mit dieſem Namen bezeichnete, ein Spiel der dialektiſch ſich übenden Schule geweſen, jetzt erſt war er zur Erkenntniß ſeiner Grundſätze, ſeiner Bedeutung für die Wiſſenſchaft gelangt und zog nun mit einem furchtbaren Ernſt ſeine Folgerungen. Man hat bisher ſelten die rechte Meinung dieſer Lehre im Auge gehabt, welches Entſchuldigung findet, weil die verworrenen Streitigkeiten zwiſchen Realiſten und Nominaliſten im Mittelalter das Verſtändniß ſehr er-

ſchwert haben. Doch hat hierzu auch beigetragen, daß man die Nominaliſten des 11. und 12. Jahrh. mit denen, welche im 14. und 15. Jahrh. denſelben Namen führten, unter einen Begriff zuſammenzwingen wollte. Im Allgemeinen freilich war die Frage zwiſchen beiden Parteien in beiden Zeiträumen dieſelbe, ob die allgemeinen Begriffe der Arten und Gattungen wahre Dinge, Schöpfungen der Natur, oder ob ſie nur Worte, Werke der Kunſt oder menſchlicher Bezeichnung wären. Bei dem Streit hierüber wurden abſtracte und concrete Begriffe allgemeiner Bedeutung meiſtens zu großer Verwirrung untereinandergeworfen; doch blieb den Realiſten vom Auguſtinus her [1]) ein Bewußtſein davon, daß es ſich hauptſächlich um die Begriffe der natürlichen Arten und Gattungen der Dinge handle. Über die allgemeinſten Begriffe der Welt und Gottes war dabei kein Streit und die Realität beider wurde allgemein anerkannt; eben ſo wenig griffen die Nominaliſten die Realität der individuellen Begriffe an; es handelte ſich alſo nur um die Wahrheit der Mittelbegriffe. Man wird nun wohl begreifen, daß die Bedeutung dieſer Streitfrage für die Theologie nicht ohne Weiteres einleuchtet. Am nächſten, könnte man glauben, würde die Anwendung auf die Lehre von der Erbſünde gelegen haben; aber eben dieſe kam dabei gar nicht in Frage. Daher wird man ſich auch nicht darüber wundern können, daß eine Anwendung der Streitigkeiten zwiſchen Romina-

1) Vergl. Geſch. d. chriſtl. Phil. II. S. 313 Anm. Die hier angeführte Stelle de div. quaest. 83 qu. 26, 2 iſt eine Hauptautorität der Realiſten.

liſten und Realiſten auf die Lehren der Theologie im 11. und 12. Jahrh. entweder gar nicht oder doch nur ganz beiläufig vorkommt. Freilich hat man den Tritheismus des Roſcelin auf ſeinen Nominalismus geſchoben, aber auch den Sabellianismus des Abälard, wie man die Sache gewöhnlich anſieht, hat man derſelben Quelle Schuld geben wollen. So ſollen entgegengeſetzte Irthümer aus derſelben verhaßten Lehre hervorgegangen ſein. In der That an beiden iſt ſie unſchuldig, weil Nominalismus und Realismus mit dem Begriffe Gottes es gar nicht zu thun hatten. Aber allerdings ließen ſich Folgerungen aus dem Realismus ziehen, welche der Allmacht Gottes gefährlich ſcheinen konnten. Die allgemeinen Begriffe konnten als Geſetze betrachtet werden, an welchen die Wirkſamkeit Gottes in der Welt gebunden wäre. Von dieſer Seite griffen jene Lehre die Nominaliſten des 14. Jahrh. an. Wilhelm von Occam beſonders gebrauchte den Nominalismus zur Vertheidigung einer geſetzloſen Allmacht Gottes in ſeinem Schalten über die Welt. Hiermit erſt begann ſeine Bedeutung für die Theologie ſich zu entfalten.

Dieſe Wendung der Lehre hängt jedoch mit einer allgemeinern Richtung in der Entwicklung der Wiſſenſchaft zuſammen. Trotz dem Anſehn, in welchem Ariſtoteles ſtand, hatte die theologiſche Lehre, auf übernatürliche Offenbarung ſich berufend, eine immer ſtärkere Geltung gewonnen und die natürliche Erkenntniß mehr und mehr herabgeſetzt. Dieſer Richtung der Zeit hatte ſogar die Ariſtoteliſche Lehre dienen müſſen. Alles, was in ihr den Empirismus zu begünſtigen ſchien, konnte auch dazu benutzt werden die natürliche Erkenntniß nur als ein

Wiſſen von den Erſcheinungen zu ſchildern, welches dem tiefern Streben der Vernunft nach Erkenntniß der überſinnlichen Gründe nicht genügen könnte. Aber eben dies war das Beſtreben des Nominalismus, welcher im 14. Jahrh. ſich erhob, zu zeigen, daß alles unſer natürliches Erkennen nur auf Erfahrung von den ſinnlichen Dingen hinauslaufe. Er iſt hierin, wie es oft an den Lehren des Empirismus oder Senſualismus ſich gezeigt hat, dem Skepticismus ſehr nahe verwandt, indem er nur ein Erkennen der Erſcheinung, nicht aber der Wahrheit den natürlichen Kräften der Vernunft zugeſteht. Da war es beſonders eine Stelle des Ariſtoteles, an welche dieſer ſenſualiſtiſche Nominalismus ſich anſchließend ſeine ſkeptiſche Natur offenbarte. Ariſtoteles hatte gelehrt, nicht der Stein, ſondern nur die Form des Steines ſei in der erkennenden Seele; unter dieſer Form verſtand man ein Bild von einer unbeſtimmten, ja unbeſtimmbaren Ähnlichkeit mit der Sache und hielt ſich nun für berechtigt alle Wahrheit der ſinnlichen und weltlichen Erkenntniß nur in einer unbeſtimmten Beziehung zwiſchen der erkennenden Seele und dem erkannten Gegenſtande zu ſetzen, weil was im körperlichen Gegenſtande ſei, doch nimmermehr in dem geiſtigen Verſtande ſein könne. Die Kluft zwiſchen dem Denken und dem Sein der Dinge ſchien unüberſteiglich. Hierin viel mehr, als in der Behauptung, daß die allgemeinen Begriffe keine Dinge bezeichneten, beruht das Weſen des Nominalismus am Ausgange des Mittelalters. Daß der Streit gegen die allgemeinen Begriffe in dieſe ſenſualiſtiſche Betrachtungsweiſe der natürlichen Erkenntniſſe hineingezogen

wurde, kann nur als ein Nebenpunkt angeſehn werden. Es geſchah dies, weil er ſich dazu benutzen ließ die natürliche Erkenntniß des Menſchen als eine ſolche darzuſtellen, welche nur in leeren Begriffen und Namen ſich bewege, aber nichts den Dingen Entſprechendes zur Einſicht bringe. Man ſchnitt dadurch die Anſicht ab, daß wir in unſerer denkenden Seele die ſchöpferiſchen Gedanken Gottes, welche das Weſen der geſchaffenen Dinge wären, nachzudenken vermöchten. Und von dieſer Seite betrachtet wird man denn auch begreifen, wie Wilhelm von Occam gegen die Wahrheit der allgemeinen Begriffe ſtreiten konnte, um dagegen die Allmacht Gottes zu vertheidigen, als wenn dieſe durch ſolche Begriffe, ihre Gedanken, die als Geſetze der Natur betrachtet werden könnten, geſchmälert werden müßte.

Dieſer ſkeptiſche Nominalismus konnte nur zerrüttend in die bisherige Richtung der Wiſſenſchaft eingreifen. In der That wurde der Gegenſatz zwiſchen natürlicher und übernatürlicher Erkenntniß, auf welchem man früher gefußt hatte, durch ihn wieder aufgehoben, indem er auf der Seite der natürlichen Erkenntniß eigentlich nichts zurückließ. Man könnte allerdings wohl annehmen, daß die Richtung, welche er einſchlug, indem er auf die ſinnliche Grundlage unſerer Erkenntniß, auf die Nothwendigkeit der Erfahrung für alles unſer Denken aufmerkſam machte, eine heilſame Wirkung auf die Wiſſenſchaft des Mittelalters hätte ausüben müſſen; denn vor der Neigung zu leeren Abſtractionen wurde dadurch unſtreitig gewarnt und man hätte glauben ſollen, daß dies ein heilſames Gegengewicht gegen die Einſeitigkeit des Mittelalters,

welches Geſchichte der Natur und des Menſchen nur zu ſehr vernachläſſigt hatte, hätte abgeben müſſen. Auch wollen wir nicht leugnen, daß der Nominalismus hierauf einen Einfluß ausgeübt hat, und wir ſehen daher auch faſt alle die Spätern, welche um die ſogenannte Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften ſich verdient gemacht haben, im Gefolge der Nominaliſten, ja man kann die Nominaliſten als die Vorläufer eines Campanella, eines Bacon, eines Locke anſehn. Aber das müſſen wir beſtreiten, daß eine ſolche günſtige Einwirkung auf den Gang der weltlichen Wiſſenſchaften in dem Geſichtskreiſe der Nominaliſten lag; ſie beabſichtigten nur dadurch, daß ſie die natürliche Erkenntniß auf die Erfahrung beſchränken wollten, ihre völlige Nichtigkeit darzuthun. So weit waren ſie ſich ihres Beſtrebens wohl bewußt, aber ſie wußten nicht, daß ſie, indem ſie die weltliche Erkenntniß auf nichts herabſetzten, auch der geiſtlichen Erkenntniß ihre Folie und ihre bevorzugte Stellung raubten. Es war dies eine Steigerung der geiſtlichen Anſprüche bis zu der Grenze, wo ſie ihren eigenen Boden untergraben und nothwendig den ſiegreichen Widerſpruch gegen ſich herausfordern.

Wir müſſen hierbei einer ſehr verbreiteten Meinung über die Nominaliſten widerſprechen. Sie ſind in der neuern Zeit in den Ruf gekommen, daß ſie die freiſinnige Partei im Mittelalter vertreten hätten [1]). Wir wol-

1) Beſonders Abälard und Wilhelm von Occam ſind als Beiſpiele angeführt worden. Von dem erſtern rede ich hier nicht, da es gänzlich unpaſſend ſcheint die Nominaliſten des 12. und die Nominaliſten des 14. Jahrh. unter einen Geſichtspunkt zu brin-

len nicht ſagen, daß ſie nicht freiſinnig in einem gewiſſen Sinn geweſen wären; wenn Freiſinnigkeit darin beſteht für die Freiheit des perſönlichen Rechts und der perſönlichen Meinung Gut und Blut daranzuſetzen, ſo fehlte dieſer Muth ihnen nicht, eben ſo wenig aber auch den Realiſten und dem Mittelalter im Allgemeinen genommen. Aber freiſinnig waren ſie nicht in dem Sinne, daß ſie den herſchenden Autoritäten in der Theologie ſich irgend hätten entziehen wollen. Vielmehr gehörte Wilhelm von Occam nur zu jenen rauhen Franciskanern, welche das weltlich gewordene Pabſtthum nur deswegen beſtritten, weil es die geiſtliche Macht nicht würdig zu vertreten ſchien, und bei ſeinen Angriffen gegen den Pabſt iſt er der ſtarrſte Vertheidiger einer Theologie, welche die weltliche Wiſſenſchaft verachtet. In der That wurde durch dieſe Nominaliſten der völlige Bruch zwiſchen Theologie und zwiſchen Philoſophie eingeleitet, welchen wir für keine von beiden Wiſſenſchaften für vortheilhaft anſehen können. Nach ihren ſkeptiſchen Lehren konnte nicht mehr davon die Rede ſein, daß man die Lehren der Theologie durch das Nachdenken der Vernunft zu begreifen hätte; die Aufgabe der Philoſophie wurde nun darauf beſchränkt die Unfähigkeit der Vernunft zur Erkenntniß der theologiſchen Wahrheit darzuthun und die Lehren der theologiſchen Autoritäten unter einander ſyllogiſtiſch zu verknüpfen. Das erſte Geſchäft führte nur zu einer Polemik gegen jede weiter

---

gen. Nur beiläufig will ich ſagen, daß Abälard mir weniger freiſinnig als unbeſonnen erſcheint und daß er den Nominaliſten nicht zugezählt werden kann.

ſtrebende Philoſophie, und löſte das bisherige ſyſtematiſche Beſtreben auf, das andere trennte die Theologie immer entſchiedener von der Philoſophie und erſt hierdurch iſt die Theologie zu der rein poſitiven Wiſſenſchaft geworden, welche ſie zu ſein lange behauptet hat. Wenn wir bemerken, wie dieſer Nominalismus in die Ausbildung der proteſtantiſchen Dogmatik eingriff, ſo können wir ihm freilich einen bedeutenden Einfluß auf die Folgezeit nicht abſprechen; aber günſtig war dieſer Einfluß nicht; er hat nur dahin gewirkt, daß man beim Glauben an die Ausſprüche der Autorität feſthielt, ohne die Gründe derſelben begreifen zu wollen.

Wir haben ſchon oben erwähnt, daß mit dem Nominalismus auch der Myſticismus in dieſem Zeitalter ſich wieder erhob und zum Verfall der Philoſophie beitrug. Dieſe Erſcheinung iſt ſehr weit verzweigt; ſie ſteht, wie ſchon bemerkt worden, mit der Verbreitung des Nachdenkens über geiſtliche Dinge unter dem Volke und mit der praktiſchen Richtung, welche es dadurch nehmen mußte, im engſten Zuſammenhange. Wie hierdurch eine neue Entwicklung des religiöſen Lebens eingeleitet wurde, berührt uns hier nicht; denn für die Philoſophie ſollte auch dieſe unmittelbar nur wenige Anregungen abgeben, weil ſie mit andern Richtungen der Zeit nur die Abſonderung der Theologie von der Philoſophie betrieb. Was von dieſem Myſticismus gewollt wurde, hängt mit dem Nominalismus weſentlich nicht zuſammen. Sehen wir dagegen auf die Weiſe, wie jetzt von neuem der Myſticismus in die herſchende Philoſophie eingriff, ſo werden wir eine Verwandtſchaft desſelben mit dem

Nominalismus nicht verkennen dürfen. Es ist besonders Johannes von Gerson, welcher in dieser Beziehung unsere Augen auf sich richten muß. In ihm spricht sich unverkennbar der Überdruß aus, welchen die Schulstreitigkeiten zwischen Nominalisten und Realisten hatten erregen müssen. Er möchte einen Vergleich zwischen ihnen vorschlagen; aber merkwürdig ist es, daß er, welcher doch nach den Grundlagen seines Mysticismus den Realisten, den Mönchen von St. Victor, dem Bonaventura, anzuhängen schien, in seinem Vergleiche den Nominalismus offenbar begünstigt. Eben dies kann als ein Zeichen des Sieges angesehn werden, welchen der Nominalismus über den Realismus in der allgemeinen Meinung davon getragen hatte. Es war jedoch ein Sieg, welcher Freund und Feind vernichtete. Die Leichtigkeit, mit welcher Johannes von Gerson auch mit den Realisten sich abfinden zu können glaubte, beweist deutlich, wie wenig Werth jetzt auf die eine und auf die andere Lehre gelegt wurde. Man betrachtete beide als Streitpunkte der Schule, welche auf Misverständnissen über Worte beruhend für das Wesen der Sache wenig oder nichts austrügen. Die wahre Bedeutung des Streits war in Vergessenheit gerathen. — Oder war es wirklich so? Wer das Wesen der Sache im Auge hat, wird damit nicht übereinstimmen können. Vielmehr jetzt hatte man erst den Punkt in Frage gezogen, auf welchem das ganze Bestreben einer philosophischen Theologie beruhn mußte. Diesen Punkt hatten die Realisten mehr vorausgesetzt, als bewiesen, indem sie zeigen wollten, daß Theologie und Philosophie ineinander eingreifen müßten, weil die allgemeinen Begriffe un-

ſerer Vernunft, Geſetze und Offenbarungen Gottes, der Wahrheit der Dinge entſprächen; die Nominaliſten dagegen hatten dieſen Zuſammenhang menſchlicher und göttlicher Wiſſenſchaft zerriſſen, um allein der Theologie die Erkenntniß der Wahrheit zuzuwenden. Das Syſtem der Theologie, welches von den Realiſten mit Hülfe jener Verſtandesbegriffe, jener weltlichen Wiſſenſchaft entworfen worden war, hatten ſie ſchon ausgebildet vorgefunden; ſie glaubten es nur als einen Ausfluß der Offenbarung gebrauchen zu können, nichts weiter als die ſyllogiſtiſche Verknüpfung der Gedanken zu ſeiner Ausbildung verwendend. Daß ſie hierdurch das Leben der bisherigen Theologie abſchnitten, mochte ihnen verborgen bleiben. Wer jedoch mehr als eine ſtarre und in ihrem Inhalte abgeſchloſſene Lehre in der Theologie ſucht, konnte in dieſer Weiſe ſich nicht befriedigt finden. Hiervon legten die Myſtiker am Ausgange des Mittelalters ein Zeugniß ab, welche nur eine andere Quelle einer lebendigen Theologie in den Erfahrungen des frommen Gemüths aufſuchten, aber auch zugleich, indem ſie von der Lehre der Realiſten ſich abwendeten, jener philoſophiſchen Theologie, welche die Forſchungen des Mittelalters beſchäftigt hatte, ihren lebendigen Antheil entzogen.

Dies ſind die Abſchnitte, in welchen die Philoſophie des Mittelalters ihren Verlauf gehabt hat. Eine ſehr regelmäßige, ſtetig fortſchreitende Entwicklung finden wir in ihnen freilich nicht; ſie ſind vielmehr zum Theil durch Unterbrechungen, zum Theil durch zufällige Einwirkungen bedingt; aber es würde auch der Natur dieſer Zeiträume nur Gewalt anthun, wenn man ihnen eine freie und un-

geſtörte Bewegung der Wiſſenſchaft leihen wollte, während alles, was wir von ihnen wiſſen, laut ausſpricht, daß ſie von Autoritäten abhängig, durch den Kampf der weltlichen und geiſtlichen Macht beſtimmt im wiſſenſchaftlichen Leben viele äußere Einwirkungen erfahren mußten. An ſolchen Erſcheinungen muß es uns anſchaulich werden, daß die Wiſſenſchaft nicht das einzige Erzeugniß und der einzige Zweck des vernünftigen Lebens iſt, welcher alles beherſchen und den Gang der Geſchichte leiten könnte. Es muß uns bei Betrachtung ſolcher Erſcheinungen genügen, wenn wir zu erkennen im Stande ſind, daß die Wiſſenſchaft doch eben ſo wenig wie ein geduldiger Sklav nur dem politiſchen oder kirchlichen oder ſonſt andern Bewegungen des Lebens folgt, ſondern ein eigenes Geſetz in ſich trägt, welches bedingend wie bedingt in andere Entwicklungen der vernünftigen Gemeinſchaft eingreift. Und von dieſer Art iſt auch der Gang der Philoſophie im Mittelalter. Schon im erſten Abſchnitte ſehen wir, wie ſie die Trümmer der alten Wiſſenſchaft ſich anzueignen ſucht, ihrer Faſſungskraft, ihrem beſchränkten Geſichtskreiſe gemäß, wie ſie Verſuche macht ſich zu einem Ganzen zu geſtalten, noch unſicher, noch nicht genug unterſcheidend, was den neuen Zuſtänden paſſen möchte und was nicht, nur in unbewußtem Umhertappen oder in einem phantaſtiſchen Fluge der Gedanken Weltliches und Geiſtliches unter einander werfend. Dieſe Verſuche erweiſen ſich jedoch als unreif und voreilig; eine lange Unterbrechung des Fortſchritts, nach welcher ſie keineswegs in demſelben Sinne wieder aufgenommen werden, zeigt, daß den neuern Völkern ein weniger dichteriſcher,

ein mehr verständiger Gang in der Wissenschaft Noth that. Dieser wird nun im zweiten Abschnitte eingeschlagen, auch nur in Versuchen, die aber sogleich darauf ausgehen, durch eine ruhig fortschreitende Folgerung die Lehren der Kirche zu begründen und zu einem Systeme zusammenzufassen. Man ist jedoch jetzt noch mit Vorbereitungen hierzu beschäftigt; man zieht die Platonische Philosophie herbei, über deren Verständniß und Anwendung auf die Theologie sehr verschiedene Meinungen sich bilden, man sammelt die Lehren und übt sich darin der Grundsätze der Dialektik und ihrer Anwendung auf die Theologie mächtig zu werden. Der allmälige Fortschritt in diesen Bestrebungen ist nicht zu verkennen; aber noch fehlt es an einer genauern Übersicht über die weltliche Wissenschaft und deren Grundsätze, um ihr Verhältniß zur Theologie ermessen zu können, an den feinen Unterscheidungen, durch deren Anwendung die Schwierigkeiten, welche in der systematischen Darstellung der Theologie sich gezeigt hatten, überwunden werden könnten. Hierzu bietet nun im 13. Jahrh. die Aristotelisch-Arabische Philosophie die Hand. Es beginnt damit der dritte Abschnitt der Philosophie im Mittelalter, welcher die großen Systeme hervorbringt, dazu bestimmt alles zusammenzufassen, was dieses Zeitalter an wissenschaftlicher Einsicht erzeugen konnte, und den Gegensatz weltlicher und geistlicher Erkenntniß so viel als möglich zu ergründen. Diesen Gegensatz zu überwinden war dem Mittelalter nicht bestimmt; der theologischen Forschung einseitig hingegeben konnte es die weltliche Lehre, welche es ergriff, nur nach ihrer theologischen Bedeutung sich aneignen, so daß auch die

Forſchungen über die Natur, welche Ariſtoteles und die Araber angeregt hatten, bald wieder verkümmerten. Die weltliche Wiſſenſchaft, welche die Führer dieſer Zeit ergriffen, wurde von ihnen nicht wegen ihrer ſelbſt, aus einem reinen und ſelbſtändigen Antheil an der Sache getrieben, ſondern diente der Theologie zu dem nothwendigen Gegenſatz, ohne welchen ihre Vorzüge, ihr Vorrang vor aller andern Erkenntniß nicht einleuchten konnte. Ein Miskennen deſſen, ja ein Mistrauen gegen das, was der weltlichen Forſchung zu leiſten vergönnt iſt, war dabei unausbleiblich. Einmal in dieſe Bahn eingeſchritten konnte man nicht ſtillſtehn ohne ſie durchlaufen zu haben. Daher ergab ſich denn auch bald eine Lehre, welche die weltliche Wiſſenſchaft auf das Geringſte herabſetzte, ihr kaum oder gar nicht die Würde einer Wiſſenſchaft zugeſtand. Hiermit beginnt der vierte Abſchnitt unſerer Geſchichte, in welchem der ſkeptiſche Nominalismus ſein Haupt erhob, das natürliche Erkennen nur auf eine unbeſtimmte Beziehung zu ſeinem Gegenſtande zurückführen wollte, die allgemeinen Geſetze, welche es darſtellen möchte, für leere Bilder unſerer Vorſtellung erklärte und dagegen nur bemüht war die Lehren einer poſitiven Offenbarung in der ſtrengſten Faſſung kirchlicher Autorität der weltlichen Wiſſenſchaft entgegenzuſtellen. Dieſe Steigerung des herſchenden Gegenſatzes, auf die Vernichtung ſeines einen Gliedes ausgehend, mußte zur Auflöſung dieſer Art der Philoſophie ausſchlagen, wie denn auch bald Bewegungen von verſchiedenen Seiten her gegen ſie ſich erhoben. Denn je allgemeiner jetzt das Bedürfniß des geſammten Volkes an der Wiſſenſchaft Theil zu haben ſich fühlbar machte,

Erſtes Kapitel.

Die Philoſophie im Mittelalter noch vorherſchend als Überlieferung.

1. Iſidorus von Hiſpalis.

Wenn wir die wiſſenſchaftliche Literatur der neuern Völker bis zu ihren erſten Anfängen verfolgen, ſo könnten wir zuerſt einige Spuren der philoſophiſchen Forſchung in Spanien zu finden hoffen. Unter den Weſtgothen, welche hier zur Herſchaft gekommen waren, hatten ſich gegen das Ende des 6. Jahrh. die Streitigkeiten zwiſchen Arianern und Orthodoxen erneuert. Zu den einflußreichſten Stützen der letztern gehörte der Biſchof Leander von Hiſpalis (Sevilla), ein Gothe, Verfaſſer mehrerer Schriften zur Vertheidigung ſeiner Lehre, welche bald einen allgemeinen Sieg davontrug. Mit dem Übertritt der Gothen zum orthodoxen Glauben ſcheint auch die kirchliche Literatur einen neuen Schwung unter ihnen gewonnen zu haben. Ein jüngerer Bruder des Biſchofs Leander, von ihm gebildet und ſein Nachfolger im Bisthum, Iſidorus von Hiſpalis, welcher 636 ſtarb, glänzt vor allen ſeinen Zeitgenoſſen durch fromme Gelehrſamkeit. Seine

Werke machen, daß wir ſeinen Fleiß bewundern müſſen. Zwar nicht alles, was die frühere Zeit gebracht hatte, wußte er zu umfaſſen, vielmehr in einem eiferſüchtigen Glauben verſchloß er ſich den Reizen der Dichtkunſt, welche nur die Begierden entflamme [1]), und ſcheute die weltliche Wiſſenſchaft, welche nur durch ſchöne Worte glänzen wolle, und ihren Hochmuth verrathe. Nicht Worte, ſondern die Wahrheit ſollten wir lieben; die weltlichen Lehren könnten uns nichts helfen, wenn wir in göttlicher Erkenntniß leer blieben [2]). Doch übt die alte Gelehrſamkeit einen nicht geringen Einfluß auf ihn aus; auch die Lehren der Dichter, der Geſchichtſchreiber und Philoſophen des Alterthums verſchmäht er nicht, wenn ſie ſeiner Sache paſſen. Ein großer und nicht der am wenigſten wirkſame Theil ſeiner Werke iſt grammatiſchen Unterſuchungen gewidmet; er nimmt auch beſonders die Grammatik aus, wenn er die weltlichen Wiſſenſchaften herabſetzt; ſie kann zum wahren Leben dienen, wenn ſie zum Beſſern gebraucht wird [3]). Seine Unterſuchungen über die Sprache ſind freilich nicht in einem großartigen Sinne gedacht. Beim Verfall der alten Sprache liegt es ihm nur am Herzen den eigenthümlichen Sinn der Worte zu bewahren, auf welchen die Alten geachtet hätten; doch werden auch hier die Dichter beſchuldigt, welche vom Versmaße gedrängt die Eigenthümlichkeit der Ausdrücke

1) Sent. III. c. 13, 1 ed. Areval.

2) Ib. 2; 8.

3) Ib. 11. In der Eintheilung der Wiſſenſchaften, welche an das Trivium und Quadrivium erinnert, lib. different. II, 39, zählt er die Grammatik nicht mit auf.

verwiſcht und die Gewohnheit verdorben hätten [1]). Auch in dieſen Unterſuchungen ſtehen die kirchlichen Zwecke voran; den Gebrauch der Kirchenſprache feſtzuſetzen iſt ſein erſtes Beſtreben. Dennoch ſeine etymologiſchen Forſchungen, wenn auch an ſich wenig bedeutend und nur den Schatz alter Gelehrſamkeit im Gedächtniß erhaltend, haben ſpätern philoſophiſchen Unterſuchungen, welche immer gern an die urſprüngliche Bedeutung der Worte ſich angelehnt haben, eine willkommene Anregung gegeben und viele Gedanken früherer Zeit im Umlauf erhalten.

An ſeine Unterſcheidungen der Worte ſchließen ſich Unterſcheidungen der Sachen an [2]). Wenn wir in dieſe hineinſehen, ſo bemerken wir bald, daß er auch hierin nur Sammler iſt. Nicht anders iſt es mit ſeinen Büchern der Sentenzen, welche ein Vorbild für ſpätere Zeiten geweſen und von ihnen mit Zuſätzen vermehrt worden ſind, ungefär wie es ſeiner Sammlung der Decretalen geſchehen iſt; faſt auf jedem Schritt, bei jedem Spruche kann man ihm nachweiſen, woher er den Gedanken oder die Worte hat. Er kennt das Alterthum; aber bei Weitem mehr benutzt er ſeine nächſten Vorgänger. Aus Gregor dem Großen hat er am meiſten entnommen. Seine Sammlungen gehen auf Theologie und geben eine Überſicht über Menſchen und Welt. Aber die letztere iſt weit ſpärlicher, als die erſtere bedacht. Es mag als etwas Charakteriſtiſches für dieſe Zeit und die neuern Völker bemerkt werden, wie er den allegoriſchen

1) Differ. I praef.

2) Die libri differentiarum haben zwei Bücher, de differentiis verborum und de differentiis rerum.

Sinn und die Bedeutung der Zahlen in der heiligen Schrift behandelt hat [1]). Iſidor überliefert ſie als eine hergebrachte Weiſe, nur trocken und ohne einen lebendigen Antheil daran zu nehmen. Von der Griechiſchen Kirche hauptſächlich waren dieſe Dinge gepflegt worden; hie und da findet ſich auch unter den Neuern der Geſchmack daran wieder, aber unſtreitig war er im Abnehmen, ſchon zu dieſer Zeit. Der Gegenſatz zwiſchen dem Weltlichen und dem Geiſtlichen tritt ſehr ſtark in ſeiner Betrachtung der Dinge heraus [2]); er ſcheut ſich daher auch nicht ſeinen Verdacht gegen die weltliche Literatur auszuſprechen. Wenn er auch die Belehrung der alten Schriftſteller nicht ganz verſchmäht, ſo will er doch ſogar in Sachen der weltlichen Wiſſenſchaft hauptſächlich den Schriften katholiſcher Männer folgen [3]). Von den Schriften, welche dieſer Seite ſich zuwenden, ſind hauptſächlich die Werke über die Natur der Dinge und über die Ordnung der Geſchöpfe zu erwähnen. Es ſind dies dürftige Auszüge, in welchen ſich jedoch eine gewiſſe Theilnahme an philoſophiſchen Fragen nicht ganz verleugnet [4]). Beſonders die Schrift über die Natur der Dinge iſt für die ſpätere Zeit ein Muſter geweſen, ein Fachwerk, in welches mancherlei Gedanken und Kenntniſſe ſich eintragen ließen.

1) Allegoriae sacrae scripturae; liber numerorum.

2) Sent. III c. 16, 2. Servis — — dei cuncta hujus mundi contraria sunt. Ib. 3. Re vera necesse est, ut, quem mundus odit, diligatur a deo.

3) De natura rer. praef.

4) Z. B. in den Fragen über die Schöpfung der Materie, über das Leben der Geſtirne. De nat. rer. 27.

Isidorus kann uns nur merkwürdig sein für die Beurtheilung der Gestalt, in welcher die Gelehrsamkeit und mit ihr die Philosophie zu unsern Völkern kam. Eine eigene philosophische Thätigkeit finden wir bei ihm nicht. Am ersten würden wir sie bei ihm da vermuthen können, wo er von der Dreieinigkeit spricht, weil dieser Gegenstand seine Umgebungen am lebhaftesten beschäftigte. Aber eben hier finden wir nur die alten Formeln von ihm wiederholt ohne eine Spur des Verständnisses. Er erkennt es an, daß der Glaube nicht durch Gewalt erzwungen wird, sondern durch Vernunft und Beispiel der Gemüther sich bemächtigt [1]; aber er muß wohl auf das letztere das meiste Gewicht gelegt haben; denn die vernünftigen Gründe des Glaubens zu erforschen, ist er nicht sehr bemüht. Ein neues Leben des philosophischen Denkens hat bei ihm noch nicht begonnen; er ist nur ein Nachhall der alten Literatur.

2. Beda der Ehrwürdige.

In Spanien finden wir nach dem Isidorus nichts, was wir ihm an Gelehrsamkeit oder wissenschaftlichem Geist gleichstellen könnten. Wenn wir die schwachen Spuren einer wissenschaftlichen Thätigkeit in England, Schottland und Irland, von welchen wir eine Überlieferung haben, übergehen dürfen, so ist es nicht viel weniger als ein Jahrhundert, welches zwischen dem Isidorus und dem Manne liegt, bei welchem wir zunächst eine Regung des

1) Sent. II c. 2, 4. Fides nequaquam vi extorquetur, sed ratione atque exemplis suadetur.

philoſophiſchen Geiſtes ſuchen könnten. Wir meinen den Beda, welcher von ſpätern Zeiten der Ehrwürdige genannt wurde, einen Mann aus Sächſiſchem Stamme, welcher im nördlichen England geboren, hier als Mönch lebte, und im J. 735 ſtarb [1]). In den Mauern ſeines Kloſters erzogen und nie weit über die Gegenden ſeiner Geburt hinausgekommen, fand er doch in ſeinem Fleiße Hülfsquellen genug um der Lehrer ſeiner Zeit und der folgenden Jahrhunderte zu werden. In ſeiner Jugend lebten noch die Schüler des Theodorus, Erzbiſchofs von Canterbury, und ſeines Gefährten Hadrianus, im Griechiſchen, in der Metrik, Aſtronomie und Arithmetik bewandert [2]); von ihnen konnte er alle dieſe ungewöhnlichen Kenntniſſe erlangen. Er hat ſie nicht allein weiter überliefert, ſondern auch mit der Gelehrſamkeit der vielgeleſenen Kirchenväter, eines Baſilius, Ambroſius, beſonders aber des Auguſtinus, bereichert und angewendet auf das, was der Geiſtlichkeit und ſeinem Volke Noth that, ſo daß er Theile der heiligen Schrift in die Volksſprache überſetzte [3]), die Vulgata mit dem Griechiſchen, die Septuaginta mit dem Hebräiſchen Text verglich, die Kirchengeſchichte ſeines Volkes und das Leben beſonders der frommen Männer, welche um die Engliſche Kirche ſich verdient gemacht hatten, niederſchrieb, auch um die Zeit-

1) S. H. Gehle de Bedae Venerabilis vita et scriptis (Lugd. Bat. 1835) p. 31; Th. Wright biographia britannica literaria. Anglo-Saxon period. p. 263 sqq.

2) Eccles. hist. IV, 2.

3) Noch kurz vor ſeinem Tode ſang er einen Pſalm in Sächſiſcher Sprache, nach der ſchönen Beſchreibung, welche ſein Schüler Cuthbert von ſeinen letzten Tagen aufgeſetzt hat. S. Gehle p. 24.

rechnung Verdienſte ſich erwarb. Auch andere Werke für den Unterricht zu verfaſſen hat er nicht verſchmäht, eine kurze Chronik der ſechs Weltalter bis auf ſeine Zeit, Schriften über die Rechtſchreibung, über Metrik, über die rhetoriſchen Figuren; es ſind dies Werke, deren Brauchbarkeit durch die Menge der Ausleger aus verſchiedenen Jahrhunderten bewieſen wird, ſo daß um ſeine Schriften herum eine mannigfaltige Literatur, auch vieles fälſchlich ihm Beigelegte ſich angeſetzt hat [1]).

Beda und Iſidorus können uns in wiſſenſchaftlicher Rückſicht ein jeder ſein Jahrhundert vertreten, weil ſie faſt die ganze Literatur ihrer Zeit umfaſſen. Eine Vergleichung zwiſchen beiden läßt die Veränderung der Zeiten bemerken. Das Werk, welches Beda über die Natur der Dinge ſchrieb, iſt in ſeinen Haupttheilen ein Auszug aus der Schrift des Iſidorus unter gleichem Titel [2]). Für den Unterricht dieſer Zeit ſchienen Auszüge aus frühern Auszügen zu genügen. Auf dieſe Weiſe mußte die Summe der Kenntniſſe immer mehr ins Kurze zuſammengezogen werden. Wenn es darauf angekommen wäre die alte Literatur zu erhalten, ſo würden wir die Bemühungen des Beda weit unter die Arbeiten des Iſidorus herabſetzen müſſen. Unter des Erſtern Schriften iſt nichts, was in dieſer Rückſicht mit den Etymologien des Letztern ſich vergleichen ließe. In ſeinen Auslegungen der heiligen Schrift übertrifft er zwar den Iſidorus an Reichhal-

1) Zur Unterſcheidung der falſchen von den echten Schriften Beda's dient die angeführte Schrift Gehle's.

2) Man vergleiche z. B. das 26. Kap. in beiden Schriften.

tigkeit; aber er ſtellt auch faſt nur verſchiedene Meinungen der Kirchenväter zuſammen, und wenn Iſidorus dagegen weniger in exegetiſcher als in dogmatiſcher Abſicht die Sentenzen der Kirchenväter ſammelt, ſo wird dieſe Bemühung gegen jene wohl das Gleichgewicht halten. Wir können nicht zweifeln, daß die alte Wiſſenſchaft von Iſidorus zum Beda in zunehmendem Verfall iſt. Dagegen finden wir ihre Verſchmelzung mit dem Leben der neuern Völker im Fortſchreiten, jedoch wie zu erwarten, nur nach der Seite der geiſtlichen Bildung. Wir haben ſchon darauf aufmerkſam gemacht, daß Beda dem Beſtreben die Grundlage des Chriſtenthums in die Volksſprache zu übertragen nicht fremd blieb. Iſidorus und Beda beide deutſchen Stämmen angehörig ſind für den Ruhm ihres Stammes nicht kalt; beide haben über die Geſchichte desſelben geſchrieben; Beda jedoch viel reichhaltiger und zugleich einſeitiger, indem er nur die kirchliche Geſchichte im Auge hatte. Wir werden nicht zu viel ſagen, wenn wir hierin ſchon die Zeichen einer Zeit finden, welche das Weſen der neuern Völker mit einer kirchlichen Herſchaft zu verſchmelzen ſuchte. Beda rechnet die glücklichſten Zeiten der Engländer von dem Punkte an, wo der Erzbiſchof Theodorus ſie mit dem Römiſchen Stule in Verbindung gebracht hatte. Da hätten ſie die tapferſten und auch chriſtlichſten Könige gehabt, wären den barbariſchen Völkern ein Schrecken geweſen, Aller Wünſche hätten auf die Freuden des himmliſchen Reiches ſich gewandt und an Lehrern heiliger Wiſſenſchaft hätte es nicht gefehlt [1]).

1) Eccles. hist. IV, 2.

Wenn wir jedoch die Spuren der Philoſophie in den Schriften des Beda nachweiſen ſollen, ſo finden wir nur wenig Bemerkenswerthes. Philoſophiſche Erfindung läßt keiner ſeiner Gedanken entdecken. Die Zeit iſt noch nicht angebrochen, wo ſie unter den neuern Völkern beginnen ſollte. Er berührt auch das Gebiet philoſophiſcher Gedanken nur ſelten. Doch möchten wir nicht ſagen, daß er für dergleichen nicht empfänglich geweſen wäre. Sein tief religiöſes Gemüth, ohne ängſtlichen Zwang zu den Tiefen der Gottheit ſich wendend, daher der allegoriſchen Auslegung gewogen [1]), mußte manche Gedanken in ihm anregen, welche der Philoſophie verwandt ſind. Er ſcheut ſich aber im Bewußtſein ſeiner Abhängigkeit von ſeinen Vorgängern kühneren Forſchungen nachzugehn. Demungeachtet dürfen wir ihn nicht ganz übergehn, wenn wir die Geſchichte der Philoſophie in ihren Schickſalen erkunden wollen, weil zu ihr nicht allein die neuen Gedanken, ſondern auch die Überlieferung der alten Wiſſenſchaft gehört. Sein Buch über die Natur der Dinge hat ein ſehr wirkſames Glied in dieſer abgegeben; ein großer Theil der weltlichen Wiſſenſchaft iſt durch dasſelbe den ſpätern Zeiten erhalten worden. Meiſtens folgt er in ihm dem Iſidorus; doch iſt er keineswegs ganz von ihm abhängig. Er beginnt mit einem Satze, welchen er vom Auguſtinus ſich ausgewählt hat. Da läßt er die Schöpfung als ein Werk uns betrachten, welches im Worte Gottes nicht geworden, ſondern ewig iſt, und belehrt uns, daß in der geſchaffenen Materie alle Samen der Dinge lagen

1) Er vertheidigt ſie wiederholt gegen ihre Gegner.

mit den urſprünglichen Urſachen, aus welchen im natürlichen Laufe der Dinge die Welt durch alle Zeiten ſich entwickeln ſollte [1]). Nach demſelben Auguſtinus erinnert er auch daran, daß wir den Menſchen als den Mikrokosmus zu betrachten haben, deſſen Geſchichte in denſelben Zeitabſchnitten verlaufen müſſe, in welchen die Welt geſchaffen worden, bis er zum ewigen Sabbat eingehn würde [2]). Wir ſehen, wie die neuern Völker bereit ſind die philoſophiſche Forſchung da wieder aufzunehmen, wo ſie Auguſtinus fallen gelaſſen hatte, und daß auch der philoſophiſche Blick über das Ganze der Geſchichte von ihm auf ſie übergegangen iſt.

3. Alcuinus.

Auch darin unterſcheidet ſich Beda vom Iſidorus, daß an ſeine Arbeiten in unmittelbarer Folge weitere Entwicklungen ſich anſchloſſen. Zu den Männern, welche in genauer Verbindung mit ihm ſtanden, gehörte Egbert, Erzbiſchof von York, welcher den Alcuin heranbildete. Dieſer aber, in demſelben Jahre geboren, in welchem Beda ſtarb, wurde der Lehrer Frankreichs und Deutſchlands [3]). So verbreitete ſich von dieſer Zeit an ein neues wiſſenſchaftliches Leben über die Völker Europa's.

Alcuin in der Schule von York erzogen ſchöpfte aus dieſer und aus der mit ihr verbundenen, ziemlich reichen Bücherſammlung [4]) ſeine Gelehrſamkeit, welche ihn zu

1) De rerum nat. 1.

2) De temp. rat. 64.

3) Siehe über ihn Lorentz Alcuins Leben. Halle 1829.

4) Oft klagt Alcuin, daß er in Frankreich den Vorrath von Werken nicht erhalten konnte, welchen er in England benutzt hatte;

einem der einflußreichſten Männer ſeines Jahrhunderts machte. Zwar hatte er auch Italien geſehn, aber auf England weiſt er als auf ſeine geliebte Heimath und die Wiege ſeines geiſtigen Lebens überall hin. Schon in York hatte er eine Zahl von Schülern gezogen, welche er zum Theil zugleich mit ſich nach Frankreich verpflanzte, eine noch größere Zahl bildete er im Fränkiſchen Reiche aus, nachdem er mit Karl dem Großen in Verbindung gekommen war. Eine geraume Zeit folgte er deſſen Hofe, der Lehrer Karls ſelbſt, ſeiner Söhne, ſeiner Töchter und vieler Anderen, welche ihn hier zu hören Gelegenheit hatten, auch zu Rath gezogen über manche Angelegenheiten des Reiches und der Kirche. Nachher bis zu ſeinem Tode im J. 804 lehrte er zu Tours im Kloſter des heiligen Martin mehr für Geiſtliche als für Weltliche [1]). Auf dieſe ſeine Wirkſamkeit als Lehrer des Klerus haben wir das meiſte Gewicht zu legen. Es muß ihm der Ruhm zugeſtanden werden, daß er ſeinen Beruf erkannt und ſich nicht hat verleiten laſſen einen glänzendern und nur ſcheinbar größern Wirkungskreis zu ſuchen.

Seine Gelehrſamkeit iſt ganz für die Schule ſeiner Zeit, für jene Richtung, welche das geiſtliche Element mit dem

---

doch hatte er auch hier viele Schriften des Auguſtinus nicht zu ſeinem Gebrauche gehabt. De animae rat. 13 p. 15 ed. Froben.

1) In dieſe Zeit fallen ſeine Abmahnungen vom Studium der weltlichen Literatur, der heidniſchen Dichter beſonders, an welches er doch ſelbſt großen Fleiß geſetzt hatte. Wie ſie zu verſtehn ſind, ſieht man aus ep. 23. Ein ſolches Studium, meint er, paſſe ſich für den Hof, aber nicht für das Kloſter und für einen Mann, welcher dem weltlichen Geräuſch ſich entzogen habe um der Ewigkeit zu gedenken.

Glanze weltlicher Größe zu verſchmelzen ſuchte. Da fehlt es nicht an Kenntniß der Glaubenslehre, welche in ziemlich geſchloſſenen Formeln als Abſchluß einer alten Überlieferung ſich darſtellt; es fehlt auch nicht an einer Auslegung der heiligen Schrift, welche alles im Geſichtspunkte jener Lehre auffaßt und überdies geiſtreich mit Allegorien ſpielt, um in den Bildern der urſprünglichen Überlieferung die Vorausſagung der gegenwärtigen Kirche zu finden; die nothwendigen Kenntniſſe des Triviums und Quadriviums ſchließen ſich daran an. Aber auch von der andern Seite bietet dieſe Gelehrſamkeit hinlängliche Mittel dar um die Wißbegier Karls des Großen, welchen die Erhabenheit und die Ordnung des Himmelsgewölbes zu Fragen anlockt, durch paſſende Antworten zu befriedigen oder um grammatiſchen und metriſchen Aufgaben zu genügen und wo ſich Gelegenheit darbietet, durch redneriſchen und dichteriſchen Schmuck einen gefeierten Mann, ſeine Schickſale oder ſeine Thaten zu verherlichen. Über dieſe Bedürfniſſe ſeiner Schule erhebt ſich jedoch die Gelehrſamkeit Alcuin's nicht. Vom Griechiſchen ſcheint er nur eine ſehr dürftige Kenntniß gehabt zu haben. Der vaterländiſchen Sprache geſchieht bei ihm keine Erwähnung. Was die Geſchichte betrifft, ſo beſchränkt ſich ſeine Thätigkeit für dieſelbe faſt nur darauf, daß er die Lebensbeſchreibungen einiger Heiligen nach dem Geſchmacke der Zeit umarbeitete; weniges und nur in Aufforderung Anderer hat er aus mündlicher Überlieferung entnommen [1]).

1) Daß er das Leben Karl's des Großen geſchrieben habe, iſt wenig beglaubigt. S. Lorentz S. 207 f.

Auch in der Philoſophie beſchränkt ſich ſeine Wirkſamkeit auf die Fortpflanzung von ältern Lehren, welche in ſeinen Schriften freilich nach der Weiſe einer fortgeſetzten Überlieferung eine ſyſtematiſchere Geſtalt annehmen mußten, als ſie früher gehabt hatten, welche aber genauer betrachtet noch in einer großen Verworrenheit liegen. Zwar findet ſich bei ihm ein Beſtreben das Ganze aller Wiſſenſchaft als ein zuſammenhangendes Werk des Geiſtes zu betrachten, aber die Überlieferung der Schule bot zu zwieſpaltige Elemente dar, als daß ohne eine tiefer eingreifende Umgeſtaltung der Denkweiſe dies hätte gelingen können. Alcuin fand die Eintheilung der Philoſophie in Logik, Phyſik und Ethik vor, aber auch die Eintheilung des Unterrichts in das Trivium und Quadrivium. Beide ſucht er mit einander zu verbinden, indem er die letztere zu Unterabtheilungen der erſtern benutzt. Die Phyſik, als den weltlichen Dingen am meiſten zugewendet, ſtellt er voran; ſie umfaßt das Quadrivium, Arithmetik, Geometrie, Muſik und Aſtronomie. Ihr folgt die Ethik, welche die vier Platoniſchen Tugenden zu ihren Unterabtheilungen hat. Zuletzt kommt die Logik, welche in Dialektik und Rhetorik zerfällt. Der dritte Theil des Trivium, die Grammatik, wird dabei übergangen und wahrſcheinlich als eine einleitende Wiſſenſchaft betrachtet. Weil zwar der Inhalt der Phyſik und Ethik in der heiligen Schrift nicht ſelten berührt wird, von der Logik aber nichts in ihr vorkommt, meint Alcuin, die Chriſten hätten dafür die Theologie [1]), welche als der allgemeine

1) Die Hauptſtelle iſt de dial. 1 p. 335; vergl. gramm. p. 268

Zweck aller Wiſſenſchaft angeſehn wird; denn durch das Trivium und Quadrivium ſind die Vertheidiger des wahren Glaubens den Ketzern überlegen [1]). Von der Theologie giebt Alcuin in ſeiner Schrift über die Trinität ein ziemlich vollſtändiges Syſtem, welches von der Überzeugung ausgeht, daß zuerſt das Herz durch den Glauben gereinigt werden müſſe um Gott ſchauen zu können. Zwar ſpricht er dabei von einer Erkenntniß des Glaubens [2]); aber ſeine Bemühungen dieſe zu gewinnen ſind nur ſehr unbedeutend. Was er von Vernunftgründen gelegentlich beibringt, iſt faſt allein aus dem Auguſtinus geſchöpft. Wie wenig er dabei einen ſichern Weg zu gehen weiß, davon giebt ſeine Anwendung der Kategorien auf die Lehre von Gott hinlänglichen Beweis, ſo wie denn dieſe Begriffe faſt das Einzige ſind, was er von philoſophiſcher Lehre in die Theologie zieht. Er theilt ſie in ſolche ein, welche von Gott im eigentlichen Sinne, zum Theil ſchlechthin, zum Theil nur beziehungsweiſe, und in ſolche, welche nur uneigentlich von Gott gebraucht werden können. Zu jenen zählt er die Subſtanz, die Quantität, die Qualität, das Thun und das Verhältniß, zu dieſen die übrigen. Aber er nennt Gott auch unausſprechlich, und nachdem er die Kategorien aufgezählt hat, welche von Gott in eigentlichem Verſtande gebraucht werden ſollen,

u. comm. in Eccles. 1 p. 411, wo Ethik, Phyſik und Theologie auf einander folgen. Falſch iſt dieſe Eintheilung bei Lorentz S. 27 angegeben und von ihm der Irrthum auf Andere übergegangen. Die Eintheilung findet ſich übrigens ſchon bei Iſidor und wird von Hrabanus Maurus de univ. XV, 1 wiederholt.

1) Gramm. l. l.

2) De fide S. Trin. II prol.

ſetzt er hinzu, wenn überhaupt von menſchlichem Munde etwas in eigentlichem Sinne von Gott ausgeſagt werden könnte [1]). Gott ſoll ſelbſt den Engeln und Heiligen nur in einem unvollkommenen Maße, welches jedoch zu ihrer Glückſeligkeit zureiche, bekannt ſein [2]).

Von allen Schriften des Alcuin hat ſeine Abhandlung über die Seele den meiſten philoſophiſchen Gehalt. Sie iſt an eine vornehme Jungfrau am Hofe Karls des Großen gerichtet, welche über dieſen Gegenſtand Belehrung ſich erbeten hatte. Man wird ſchon hieraus abnehmen, daß ſie nicht tief eindringt. In der That lehnt Alcuin manche Fragen von ſich ab, weil ſie dieſem Orte nicht paſſend ſein würden. Doch könnte ſich die hier gegebene Pſychologie mit vielen andern neuerer und neueſter Zeit meſſen, welche aus der Mitte der Erfahrung und eines von mancherlei gangbaren Vorausſetzungen geleiteten Nachdenkens hervorgegangen ſind. Eine philoſophiſche Unterſuchung, welche bis auf die letzten Gründe vordränge, können wir ihr freilich nicht nachrühmen. Sie iſt uns hauptſächlich deswegen merkwürdig, weil ſie das vollſtändigſte Zeugniß davon ablegt, daß in dieſer Zeit die Platoniſchen Lehren von der Seele, wie Auguſtin ſie aufgefaßt und fortgepflanzt hatte, noch immer fortwirkten. Zur Erkenntniß der Seele wird beſonders deswegen

---

1) Ib. I, 15. Die Aufzählung der Kategorien iſt nicht ganz genau, ſo wie dasſelbe auch in der Abhandlung über die Kategorien dial. 3 sqq. vorkommt. Auch in den Theilen der Dialektik herſcht eine große Unordnung, von welcher das Äußerſte iſt, daß früher von den Schlüſſen, als von den Sätzen gehandelt wird.

2) De fide S. Trin. II, 16; de S. Trin. quaest. 14; 15.

ermahnt, weil wir uns ſelbſt erkennen ſollen. Denn unſer wahres Weſen beſtehe in der Seele. In ihr liegt unſer wahres Gut, weil nur durch ſie unſer einziges Gut, d. h. Gott, geliebt wird [1]). Für den Begriff der Seele wird beſonders ihre niemals ruhende Beweglichkeit hervorgehoben [2]), welche mit ihrer Unſterblichkeit in Verbindung ſtehe. Doch hat die vernünftige Seele durch den Sündenfall von ihrer Unſterblichkeit etwas eingebüßt und etwas Sterbliches angenommen; denn ſie iſt dadurch aus der Vertrautheit mit Gott herausgetreten und Gott iſt der Seele Leben, wie die Seele des Körpers Leben iſt. Gott haben wir aber in uns, wenn wir die Tugend in uns haben [3]). Daß die Seele etwas Sterbliches durch die Sünde angenommen, weiſt uns auf die Theile der Seele hin, welche Platon von der vernünftigen und unſterblichen Seele unterſchieden hatte. Doch dringt Alcuin wiederholt darauf, daß wir die Seele nicht als getheilt uns denken ſollen; ſie iſt eine Seele, eine Subſtanz und ein Leben. Nur in Beziehung auf ihre verſchiedenen Geſchäfte oder Thätigkeiten empfängt ſie verſchiedene Namen und heißt Sinn, wenn ſie empfindet, Seele, wenn ſie belebt, Geiſt, wenn ſie der Betrachtung ſich hingiebt. Die verſchiedenen Geſchäfte der Seele ſtehen auch in einer Beziehung zu einander; denn die Seele erkennt, will und erinnert ſich in Beziehung auf etwas und erkennt auch, daß ſie erkenne, wolle und ſich erinnere, ſo wie ſie auch erkennen, ſich erinnern und wollen will und ſo in allem

1) De animae ratione 1.
2) Ib. 8.
3) Ib. 9.

übrigen [1]). In der oberſten Eintheilung der Seele ſchließt ſich nun Alcuin an den Platon an, indem er die Vernunft als die Thätigkeit betrachtet, welche unter allen ſterblichen Weſen nur dem Menſchen zukomme, ſinnliches Begehren und Eifer des Gemüths dagegen als das Gemeinſchaftliche für Menſchen und Thiere anſieht. Im Menſchen aber ſoll die Vernunft über die andern Seelenthätigkeiten herſchen; darin beſteht ſeine Tugend, welche eben deswegen von vierfacher Art iſt. Doch giebt Alcuin den Zuſammenhang der vier Platoniſchen Tugenden mit den drei Theilen der Seele nur ſehr oberflächlich an [2]). Die übrigen Theile der Seele unterſucht er nicht weitläuftiger; nur die Vernunft theilt er weiter in Gedächtniß, Erkenntnißkraft und Willen ein, nach dem Vorgange des Auguſtinus, ſo wie er auch dieſem getreu in der Dreiheit der Vernunft das Bild der göttlichen Dreieinigkeit findet [3]). Eben mit dieſer Vorſtellungsweiſe hängt es dann auch zuſammen, daß er eifrig die Einheit der Seele in allen ihren verſchiedenen Thätigkeiten behauptet.

4. Fredegiſus.

Die wiſſenſchaftliche Regſamkeit, welche Alcuin verbreitet hatte, erhielt ſich bei ſeinen Schülern. Wir lernen unter dieſen in Fredegiſus ſogar einen Mann kennen, welcher zu einem tiefern philoſophiſchen Nachdenken geneigt in der Wiſſenſchaft eigene Wege zu gehen verſuchte. Fredegiſus war ſchon zu York Alcuin's Schüler geweſen,

1) lb. 6; 11.
2) lb. 3.
3) lb. 6.

mit ihm nach Frankreich gekommen und lebte meiſtens am Hofe Karls des Großen und Ludwigs des Frommen, deſſen Kanzler er war. Nach dem Tode Alcuin's war er zum Abte des Kloſters von St. Martin zu Tours erhoben worden. Doch mochten ſeine Geſchäfte am Hofe der Kaiſer ihn verhindern dieſem Amte mit vollem Eifer vorzuſtehen. Es wird ihm wenigſtens vorgeworfen, daß er ſein Kloſter habe verfallen laſſen [1]). Von ſeinen Lehren iſt uns nur wenig bekannt [2]), faſt nur dunkle Sätze, welche aber auf philoſophiſche Forſchung unſtreitig hinweiſen.

In einem Streite, welchen er mit Agobard, Erzbiſchof von Lyon, hatte [3]), griff er die freiere Auslegung der Inſpirationslehre an und behauptete die ſtrengſte Autorität der heiligen Schrift ſelbſt in grammatiſchen Dingen bis auf die äußerlichſten Kleinigkeiten herab, indem er wahrſcheinlich durch allegoriſche Auslegung auch dem ſcheinbar Unbedeutenden eine Bedeutung abzugewinnen hoffte. Aber dies zeugt nur von ſeinem grübelnden Geiſte, keineswegs davon, daß er die Vernunft gänzlich der Autorität unterwerfen wollte. Vielmehr erklärte er ſich entſchieden dafür, daß jede Autorität nur durch die Vernunft ihre Autorität habe [4]). Die göttliche Autorität erſcheint

1) Vergl. über ihn Froben opp. Alc. p. XXIII sq.; hist. lit. de la France IV p. 512 sqq. Auch in einem andern Kloſter hielt er die Zucht nicht aufrecht.

2) Wir beſitzen von ihm nur einen kleinen Brief de nihilo et tenebris, in Baluz. misc. I p. 403 sqq. abgedruckt, wie es ſcheint, aus einer ſehr fehlerhaften Handſchrift.

3) Wir kennen ihn nur aus der Gegenſchrift des Agobardus. Agob. opp. I p. 165.

4) De nihilo p. 403 sq. Huic responsioni obviandum est

ihm nur als Beſtätigung und Schutzwehr der Vernunft [1]).

Von den Fragen aber, welche die Vernunft über den Glauben aufwirft, ſcheint ihn beſonders das Geheimniß der Schöpfung beſchäftigt zu haben. Er frägt, was das Nichts bedeute, aus welchem alles geſchaffen ſein ſolle. Dem ſtrengſten Realismus ergeben, will es ihm nicht einleuchten, daß es Nichts bedeuten könne. Jeder Name bezeichne etwas; auch der Name des Nichts müſſe etwas bezeichnen. Er ſcheint den Einwurf vorausgeſehn zu haben, daß es auch Namen gebe, welche nur etwas Verneinendes bezeichnen ſollten; deswegen ſchließt er an ſeine Beweiſe über das Nichts andere über die Finſterniß an, in welchen er aus Stellen der heiligen Schrift zu zeigen ſucht, daß auch der Name der Finſterniß etwas Wirkliches, örtlich Vorhandenes, Körperliches bezeichnen ſolle [2]). Alle Namen ſind zugleich mit den Sachen von Gott geſchaffen; er hat keine Sache gemacht ohne ihr einen Namen einzudrücken, keinen Namen feſtgeſetzt, ohne daß etwas beſtände, welchem derſelbe zukomme [3]). Jeder allgemeine Name bezeichnet die Geſammtheit deſſen, was er umfaßt [4]); auch der Name des Nichts wird von Fredegiſus zu dieſen allgemeinen Namen gezählt. Er bezeichnet unſtreitig etwas Großes, denn aus dem Nichts ſoll alles

primum ratione, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione duntaxat, quae sola auctoritas est, solaque immobilem obtinet firmitatem.

1) Ib. p. 404.
2) Ib. p. 405 sqq.
3) Ib. p. 406.
4) Ib. p. 404.

hervorgegangen ſein, alle Elemente, Licht, Engel und die Seele des Menſchen. Wenn wir nun ſchon dieſe Dinge nicht ermeſſen können, um wie viel weniger werden wir das Nichts zu ermeſſen im Stande ſein, aus welchem ſie ihren Urſprung und ihre Gattung haben. Weder wie groß, noch welcher Qualität es ſei, vermögen wir auszudrücken [1]).

Fredegiſus hat ſich in dem Briefe, aus welchem dieſe Sätze gezogen ſind, nicht weiter darauf eingelaſſen anzugeben, welche Abſicht er verfolgte, indem er die Realität des urſprünglichen Nichts oder der allgemeinen Quelle aller Geſchöpfe vertheidigte. Unſtreitig aber wollte er es als die allgemeine und wahrſcheinlich auch als die unendliche Gattung angeſehn wiſſen, von welcher alle übrige Gattungen der Dinge nur beſondere Formen des Seins wären. Einige Sätze, welche er gegen Agobard geltend machte, ſcheinen noch weiter zu führen. Er vertheidigte auch die Präexiſtenz der Seelen, und wenn es auch nur eine Folgerung aus ſeiner Lehre ſein ſollte, welche Agobard zog, daß er behauptet habe, die Seelen würden aus einer unbekannten Materie im Leeren geſchaffen [2]), ſo möchte doch jene Vertheidigung mit ſeiner Schöpfungslehre in genaueſter Verbindung ſtehen. Denn wir haben ſchon geſehn, daß die Seele hervorgehen ſoll aus dem Etwas, welches wir das Nichts nennen. Wenn jedoch Fredegis die Seelen aus dem Nichts hervorgehen ließ,

1) Ib. p. 404 sq.

2) Agob. adv. Fredeg. 14 p. 181. Incognita materies, unde animas dicitis creari in vacuo.

ſo konnte er die unbekannte Materie, aus welcher alles werden ſollte, nicht bloß als die Grundlage des Körperlichen ſich denken. Zum Beweiſe ferner dafür, daß die Seelen aus ihrem frühern Daſein in den Körper kämen, führte er an, daß ſie auch zurückgingen zu dem, welcher ſie gegeben hätte [1]), unſtreitig weil er Gehen und Kommen der Seelen auf dieſelbe Quelle zurückführte. Wenn daher Agobard gegen ihn die Lehre der Kirche anführt, daß die Seele kein Theil der göttlichen Natur ſei, ſo möchte er wohl allerdings dadurch deſſen Meinung getroffen haben. Alles dies ſcheint zu dem Schluſſe zu berechtigen, daß Fredegiſus unter dem Nichts von unermeßlicher Quantität und unbegreiflicher Qualität die göttliche Natur verſtand, aus welcher alle Fülle der geſchaffenen Dinge genommen worden ſei. Dieſe Lehre deutet auf die Darſtellungsweiſe Griechiſcher Kirchenväter zurück und wir werden bald eine ähnliche Lehre auch beim Johannes Scotus Erigena finden.

Noch einen andern Streitpunkt zwiſchen Agobard und Fredegis wird man hiermit in Übereinſtimmung finden. Gegen die Unterſcheidung einer Wahrheit im Gegenſatz gegen die Lüge von der Wahrheit, welche Gott ſei, hatte der letztere entſchieden ſich erklärt. Wer behaupte, etwas Anderes ſei Gott, etwas Anderes die Wahrheit, der ſchien ihm zu leugnen, daß Gott die Wahrheit ſei [2]). Auch hierin verkündet ſich eine Denkweiſe, welche den Unterſchied zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen zu ge-

1) L. l.
2) lb. 15 p. 182 sq.

fährden ſcheinen konnte. Wir können wohl nicht zweifeln, daß beim Fredegiſus eine Neigung vorhanden war alles weltliche Sein in die Fülle der Gottheit zu verſenken und den Punkt nachzuweiſen, wo Gott und Welt geeinigt ſind. Selbſt in der orthodoxen Formel über die Schöpfungslehre glaubte er dieſen Punkt ausgedrückt zu finden, ohne Zweifel mit Unrecht; denn ſie iſt vielmehr dazu beſtimmt die Macht Gottes über die Geſchöpfe und deren Unterſchied von ihrem Schöpfer zu bezeichnen. Wir wollen darum nicht zweifeln, daß Fredegiſus andere Mittel gefunden haben werde auch dieſen Unterſchied ſich zu bewahren.

5. Hrabanus Maurus.

Wenn Fredegiſus zeigt, daß die Gelehrſamkeit dieſer Zeit auch philoſophiſcher Gedanken in einer eigenthümlichen Auffaſſung mächtig zu werden ſuchte, ſo beweiſen andere Schüler des Alcuin, daß nicht weniger das Werk der Überlieferung, welche Iſidor, Beda und Alcuin erhalten hatten, fortgeſetzt wurde. Unter dieſen iſt Hrabanus Magnentius Maurus ausgezeichnet und uns beſonders dadurch werth, daß er der erſte Deutſche iſt, welcher in unſerm Vaterlande den alten Wiſſenſchaften einen Sitz gründete [1]). Nur kurze Zeit war er beim Alcuin nicht lange vor deſſen Tode geweſen, als ein ſchon gut vorbe-

1) S. über ihn F. Kunſtmann Hrabanus Magnentius Maurus (Mainz 1841); N. Bach Hrabanus Maurus der Schöpfer des Deutſchen Schulweſens in d. Zeitſchr. f. d. Alterthumswiſſenſch. 1835 Nr. 79 ff.

reiteter Mann [1]), ſo daß er nichts weiter als die letzte Weihe ſeiner Gelehrſamkeit aus dieſer Schule hinwegnehmen ſollte. Im Kloſter zu Fulda, wo er erzogen worden war, wo er als Lehrer lange Zeit, zuletzt als Abt wirkte, zog er eine Reihe bedeutender Schüler und war mit unermüdlichem Fleiße thätig für die Kloſterzucht, den Unterricht des Volkes, für die literariſche Bildung unſerer Sprache [2]), für ſchöne Kunſt, beſonders die in Fulda heimiſche Baukunſt, vor allem aber für die Verbreitung der theologiſchen Literatur, wie ſie ſeiner Zeit eigen war. Dieſer Wirkſamkeit in Fulda gehören die bleibenden Erfolge an, welche er errungen hat. Dennoch mußten ſeine Verdienſte der Macht einer Gegenpartei weichen, ſo wie der Kaiſer Lothar, welchem er gedient hatte, aus ſeiner Herſchaft in Deutſchland verdrängt wurde [3]). Was er nachher als Erzbiſchof von Mainz in einigen theologiſchen Streitigkeiten und in der Regierung der Kirche gethan hat, kann gegen jene Verdienſte nur gering angeſchlagen werden. Auf die Bedürfniſſe ſeiner Schule, d. h. die fortgeſetzte Überlieferung in den Wiſſenſchaften, ſind alle ſeine Kenntniſſe, iſt ſein ganzes Denken berechnet; auch die

1) Die Zeit ſeiner Geburt iſt nicht genau bekannt; doch ſchwanken die Berechnungen nur zwiſchen den J. 774 u. 776. S. Kunſtmann S. 14; 44.

2) Ihm werden deutſche Gloſſen zur heiligen Schrift zugeſchrieben; die unter ſeinem Namen auf uns gekommenen ſind aber wahrſcheinlich nicht von ihm. S. Kunſtmann, S. 107 ff. Der Mönch Otfried war ſein Schüler, auch wirkte Hrabanus für die Überſetzung der Homilien in das Deutſche.

3) Daß Rhabanus von der Abtei zu Fulda weichen mußte, iſt nicht das einzige Beiſpiel dieſer Art in dieſer Zeit. Es gehört zu den Beweiſen, wie abhängig jetzt noch die Kirche vom Staate war.

Kirche betrachtet er nur wie eine Schule; ſelbſt ein großer Theil ſeiner Homilien iſt nur aus ältern Werken ähnlicher Art entnommen [1]). Von derſelben Art ſind auch ſeine Streitigkeiten mit dem Gottſchalk und dem Paſchaſius Ratpertus; er ſtützt ſich in ihnen faſt nur auf Autoritäten. Eine ſorgfältige Prüfung ſeiner Gewährsmänner iſt dabei nicht zu erwarten; eine dem Auguſtinus untergeſchobene Schrift muß ihm und dem Gottſchalk zum Beweiſe ihrer entgegengeſetzten Lehren dienen. Den größeſten Fleiß hat Hrabanus auf die Erklärung der heiligen Schrift verwendet; aber ſeine weitläuftigen Werke dieſer Art ſind faſt nur Abſchriften aus den Erklärungen älterer Kirchenväter; nur ſelten fügt er eine eigene, nicht eben bedeutende Bemerkung hinzu [2]).

Seine Thätigkeit für die Philoſophie war von ähnlicher Art. Wir beſitzen von ihm ein weitläuftiges Werk über das Univerſum, in welchem alles beſprochen wird, was für die Kenntniß der Welt der damaligen Zeit merkwürdig war. Es iſt viel ausführlicher als die Schriften des Iſidor und des Beda über die Natur der Dinge. Auch über die alten Philoſophen und ihre Lehren giebt

1) Er hatte den Auftrag vom Kaiſer Lothar eine Homiliensammlung für das ganze Kirchenjahr zu entwerfen; nur durch den Tod des Kaiſers und durch das zunehmende Alter des Hrabanus wurde dieſe Arbeit unterbrochen. S. Kunſtmann S. 148 ff.

2) Die Ausgabe der Werke des Hrabanus von Colvenerius hat es vernachläſſigt die eigentlichen Urheber der Erklärungen am Rande anzugeben, wie es Hrabanus nach dem Beiſpiele des Beda zu thun pflegte. Sorgfältiger iſt hierin Kunſtmann im Anhange zu d. a. S. geweſen. Man kann nach dieſem Abdruck das Verhältniß der Sammlungen des Hrabanus zu ihren Quellen ziemlich ermeſſen.

es einige Auskunft. In dem Briefe aber, welcher ihm zur Vorrede dient, ſagt Hrabanus ſelbſt, daß er denen folgen wollte, welche über die Natur der Dinge und über die Etymologie der Worte geſchrieben hätten [1]). Er bezeichnet dadurch den Iſidorus und den Beda als ſeine Quellen. In der That die Hälfte ſeiner Kapitel iſt aus den Etymologien des Erſtern wörtlich abgeſchrieben; einen andern Theil entnimmt er aus dem Alcuin oder dem Auguſtinus oder einer andern gangbaren Quelle und fügt alsdann die Bedeutungen hinzu, welche der Gegenſtand des Kapitels im bildlichen Sinne der heiligen Schrift annimmt. Hierzu müſſen ihm ſeine Sammlungen zur Erklärung des A. und N. Teſtamentes den Stoff hergeben [2]). So miſcht ſich in alle ſeine Unterſuchungen über die weltlichen Dinge eine theologiſche Betrachtung und eine Anwendung des Geſagten für den Geiſtlichen. Von einem eigenen philoſophiſchen Nachdenken finden wir bei ihm keine Spur. Er erklärt ſich zuweilen günſtiger für die Platoniſche, als für die übrigen Philoſophien der Heiden; aber nach der Natur ſeiner Schriften wagen wir dies auch nicht ihm, ſondern nur ſeinen Gewährsmännern zuzuſchreiben.

Unter den Schriften, welche dem Hrabanus im Mittelalter zugeſchrieben wurden, — oft nach ſehr unſicherer Autorität — finden ſich auch Gloſſen zu der Einleitung des Porphyrios, zur Topik und zu der Schrift über die

1) P. 53 ed. Colvener.

2) Man vergl. z. B. de univ. XIV, 28 mit Isid. etym. XV, 11.; im 15. Buche c. 1, welches über die Philoſophen handelt, iſt der erſte Theil aus dem Iſidor, dann folgt p. 202 ein wörtlicher Auszug aus Alcuin's Dialektik c. 1.

Sätze nach dem Boethius, welche neuerdings in Auszügen hervorgezogen worden sind [1]). Sie enthalten nichts, soweit wir sie kennen, was über das Maß dieser Zeit oder des Sammlergeistes des Hrabanus hinausginge. Merkwürdig sind sie nur, weil sie eine Kenntniß der Streitigkeiten zwischen Nominalismus und Realismus verrathen und der Verfasser sogar eine Neigung für den Nominalismus durchblicken läßt. Beide einander entgegengesetzte Meinungen führt er nach der Anleitung des Boethius auf den Platon und den Aristoteles zurück [2]). Wenn man auch in der Logik den letztern zum Führer zu nehmen pflegte, so war doch seine Autorität für die übrigen Theile der Philosophie in diesem Zeitalter noch keinesweges entschieden.

6. Paschasius Ratpertus.

Wenn wir ein Bild der Denkweise in dem Zeitalter der Karolinger gewinnen wollen, so dürfen wir auch den Paschasius Ratpertus, einen jüngern Zeitgenossen des Hrabanus, nicht übergehen. Auch er war aus der Schule des Alcuin hervorgegangen, wenn auch nicht unmittelbar, ein Schüler der Brüder Adelhard und Wala und deren Nachfolger in der Würde eines Abtes von Corbie. In seinen theologischen Streitigkeiten bewies er sich der streng-

1) V. Cousin oeuvres inédits d'Abélard p. LXXVI sqq.; p. 613 sqq. Ob sie dem Hrabanus angehören, würde von einer Untersuchung über ihren Zusammenhang mit seinen übrigen Arbeiten abhangen. Im Kataloge seiner Schriften stehen sie nicht und scheinen auch sonst nicht in seinen Werken erwähnt zu werden.

2) Ib. p. LXXVII sqq.

ſten und wörtlichſten Faſſung der Glaubenslehre geneigt. Von dieſer Seite empfielt ſeine Denkweiſe ſich uns nicht; aber er iſt auch als der erſte bezeichnet worden, welcher den Grundſatz der Scholaſtik deutlich ausgedrückt habe [1]). Was für einen ſolchen Ausdruck gehalten worden, liegt in ſeiner Lehre vom Glauben. Er findet in ihm den Grund aller Tugend [2]), in einer Lehrweiſe, welche vom Auguſtinus her niemals in Vergeſſenheit gerathen war [3]). Derſelben Lehrweiſe gehört auch ſeine Erörterung über Glaube, Liebe und Hoffnung an; was aber bei den früher betrachteten Männern nur ſchwach angedeutet war, das tritt in ſeiner Lehre in den Mittelpunkt der ganzen Auffaſſungsweiſe.

So wie Auguſtinus wird er geleitet von einer Überlegung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen. Durch Gottes Allmacht iſt alles, was iſt. Die Geſetze der Natur hangen von ihm ab; nicht allein zu Anfange, als wenn er ſeinen Willen von ſeinen Geſchöpfen zurückzöge, ſondern ihr Daſein bleibt beſtändig in ihm gegründet und es kann daher auch nichts gegen das Geſetz der Natur geſchehen, weil alles, was gegen dasſelbe zu geſchehen ſcheint, nur dem Willen Gottes, dem oberſten Geſetze der Natur gehorcht [4]). So richtig dieſer

---

1) Schloſſer Vincent von Beauvais II S. 11.

2) De fide, spe et caritate prooem.; c. 1 in. Martene et Durand ampl. coll. IX p. 472; 473.

3) Man ſehe z. B. Alcuin. de animae rat. 14 p. 151.

4) De corpore et sangu. dom. c. 1. 1. Quotienslibet in saeculo videtur quasi contra naturam aliquid evenire, quodammodo non contra naturam est, quia potissimum rerum natura

Grundſatz iſt, eben ſo leicht konnte er doch zur Vertheidigung des Aberglaubens gebraucht werden, und wir wollen nicht ſagen, daß dies von Paſchaſius Ratpert nicht geſchehen ſei, vielmehr finden wir ihn von den Vorurtheilen ſeiner wunderſüchtigen Zeit keineswegs frei [1]). In der Anwendung ſeines Grundſatzes auf allgemeine Lehren zeigt er ſich jedoch vorſichtiger. Nur das Eine will er überall feſtgehalten wiſſen, daß alles Gute von Gott ausgehe, Gedanken, wie Thaten der Menſchen, und daß daher auch der Glaube an Gott und den Erlöſer, welcher alles Gute verleiht, ſelbſt ein Werk Gottes in unſerer Seele ſei. Zwar glauben wir nicht, ehe wir gedacht haben; aber das Denken und die Befeſtigung im Denken, welche wir Glauben nennen, ſind beide von Gott, welcher der Anfang unſeres Seins iſt und von welchem daher auch aller Fortgang unſeres Lebens abhängt [2]). Gott iſt die Wahrheit, an welche wir glauben, welche wir im Glauben an ſie erkennen und in der Erkenntniß lieben und ſuchen [3]). Alles dies hat uns Gott umſonſt,

---

creatarum hoc habet eximium, ut, a quo est, semper ejus obtemperet jussis. — — Neque enim sic condidit omnium artifex deus rerum naturas, ut suum velle ab his auferret, quia omnium creaturarum subsistentia in eadem dei voluntate subsistit et virtute. Daher der Satz: Quia non ex natura rerum divinae leges pendent, sed ex divinis legibus naturae leges manare probantur.

1) Vergl. z. B. de fide I, 10, 3.

2) Ib. I, 15, 1.

3) Ib. I, 11, 3. Veritas, in quam credimus, credendo cognoscimus, cognoscendo amamus, amando vero fide petimus, petendo quaerimus, quaerendo pulsamus.

ohne unſer Verdienſt gegeben. Der Glaube iſt nicht vor der Gnade, vielmehr ſelbſt eine Gnade Gottes [1]).

Wenn nun hierin eine Lehre ausgedrückt iſt, welche allein von allgemeinen Grundſätzen der Philoſophie ausgeht, ſo zeigt ſich doch Paſchaſius der Philoſophie im Allgemeinen nicht günſtig [2]). Die Meinung des Auguſtinus, daß die Philoſophen aus eigenen Kräften das gewinnen wollten, was wir nur durch die Gnade Gottes erlangen ſollten, hat ſich auf ihn übertragen. Hierdurch wird ſein Begriff des Glaubens in der That abgeändert, indem er in dieſem Streite gegen die Philoſophen, welche auf die Kräfte ihrer Vernunft ſich verlaſſen, die Beſchränktheit unſeres Erkennens ſeinen Gegnern vorhält. Wir ſollen nicht meinen, daß wir alles von Gott allein durch unſere Vernunft oder unſern Verſtand zu erkennen vermögen [3]). In dieſem Sinne unterſcheidet er nun drei Arten des Glaubens und des Glaublichen. Einiges wird ſehr leicht geglaubt, aber niemals erkannt; dies ſind die ſinnlichen Dinge und was wir von ihnen durch ſinnliche Wahrnehmung erfahren und in unſerer Einbildungskraft bewahren; denn da dieſe Bilder zeitlicher Dinge unſerm Verſtande nicht unterworfen ſind, ſo können ſie niemals von uns erkannt werden. Anderes wird, ſo wie es geglaubt wird, auch ſogleich erkannt; dies ſind die Grundſätze der menſchlichen Vernunft, welche wir wiſſen,

1) Ib. I, 11, 1.

2) Ib. I, 1, 4; III prol. Beiläufig bemerke ich, daß auch Paſch. die Theile der Philoſophie, wie Alcuin, in derſelben Ordnung anführt: Phyſik, Ethik, Logik.

3) Ib. I, 12, 2.

indem wir ſie denken. Sie leuchten uns ein, weil wir in ihnen nicht die Dinge aus ihrer Natur, ſondern aus unſerer, der Erkennenden Natur erkennen [1]). Da iſt unſer Glaube nur auf das uns Gegenwärtige gerichtet, welches wir auch zu erkennen vermögen. Noch anderes aber iſt zwar erkennbar, ſo wie glaublich, wird aber nicht ſogleich erkannt, wie es geglaubt wird; es bezieht ſich vielmehr auf das uns Zukünftige oder uns nicht Gegenwärtige, welches wir nicht ſchauen können und deswegen glauben müſſen. Dies iſt der Gegenſtand des religiöſen Glaubens, für welchen Paſchaſius ſtreitet, für welchen er den alten Grundſatz geltend macht, daß wir dieſe Dinge erſt glauben müſſen, ehe wir zu ihrer Erkenntniß gelangen können [2]). Er will zwar nicht davon abmahnen auch die Erkenntniß Gottes zu ſuchen; aber dieſe Forſchungen ſind für wenige; Gott iſt unendlich und nicht zu umfaſſen, und wer nicht zuerſt an ihn glaubt, der erkennt ihn nicht allein nicht, ſondern bleibt auch nicht in Chriſto, durch welchen wir ihn erkennen ſollen, welcher der allein wahre Weg zum Schauen iſt. Ein ſolcher bildet ſich nur leere Bilder der Einbildungskraft, in welchen er Gott nach der Ähnlichkeit ſichtbarer Dinge ſich vorſtellt, anſtatt durch die Erkenntniß und Beobachtung des göttlichen Geſetzes mit Gottes Hülfe zur wahren Einſicht zu gelangen. Dies iſt

1) lb. I, 7, 1; 8, 1. Liquet omne, quod scitur, quia non ex sua, sed ex comprehendentium natura cognoscitur. Dieſer an Kant erinnernde Gedanke findet ſich auch beim Auguſtinus, bei welchem überhaupt dieſe Lehre von den drei Arten des Glaubens im Weſentlichen ſchon vorhanden iſt. S. Geſch. d. chriſtl. Phil. II S. 255 f.

2) De fide I, 7, 2.

die wahre Ordnung, an welche wir uns in der Erkenntniß Gottes zu halten haben [1]).

Dieſe Glaubenslehre ſtützt ſich auf eine Betrachtung des menſchlichen Erkennens, welche Paſchaſius mit wenigen Strichen giebt. Unſere Sinne erkennen nur die materiellen Dinge. Unſere Einbildungskraft faßt zwar die ſinnlichen Geſtalten der Dinge ohne Materie auf, kann aber Gott nicht erkennen, welcher keine ſinnliche Geſtalt hat. Die ſinnlichen Geſtalten der Dinge überſteigt nun allerdings unſere Vernunft und erhebt ſich zur Erkenntniß des Allgemeinen; aber ſie vermag nicht einmal die Natur der einzelnen Dinge zu erkennen, wie viel weniger wird ſie im Stande ſein eine Wiſſenſchaft von Gott zu gewinnen. Von dieſer Vernunft unterſcheidet Paſchaſius noch die Intelligenz, welche über den Kreis des Weltalls hinausgeht und auch wohl Gott zuweilen und zum Theil zu betrachten vermag; aber auch ſie erkennt Gott nicht ganz und daher können wir auch ihr allein uns nicht ergeben, ſondern müſſen dem Glauben folgen, welcher die einzige Kraft der menſchlichen Seele iſt, welche, wenngleich ſie nur theilweiſe uns beiwohnt, doch das Ganze der Gottheit umfaſſen kann, indem der Glaube unbeſchränkt iſt und an alles Unſichtbare glaubt [2]). Wie

1) L. I. Quaeso talis redeat ad ordinem et dicat cum propheta: da mihi intellectum, et si non, quo impraesentiarum te intelligam, saltem quo legem tuam perscrutari et custodire in toto corde merear.

2) Ib. I, 8, 1; 2. Imaginatio — — sine materia judicat quamcunque corporis figuram. — — Ratio vero hanc quoque transcendit speciem, quae et (est?) sensus, atque figuras consideratione sua perpendit universalium; nec tamen attingit ea,

möchten wir Gott recht erkennen, da wir nicht einmal uns ſelbſt recht zu erkennen vermögen? [1]) Nur das Vergängliche iſt uns gegenwärtig; nur das ſehen wir; an das Ewige müſſen wir glauben [2]). Wir ſind dem Sinnlichen ergeben, fleiſchlicher Art; daher mußte Gott in ſinnlichen Bildern ſich uns offenbaren; er thut dies, wie er vermöge ſeiner Allmacht kann, in den Sacramenten, in welchen die göttliche Majeſtät den körperlichen Sinnen gewiſſermaßen ſinnlich ſich eingießt [3]). So ſind wir mit Gott vereinigt durch den Glauben, der uns auf das zukünftige Schauen hinweiſt. Ihm fehlt nichts als dies Schauen; er umfaßt die ganze Subſtanz des Göttlichen. Zwar wird er einſt vergehen, wenn wir das erkannt haben werden, was wir jetzt nur glauben, aber er wird nur vergehen, wie die Jugend im Alter vergeht, ſo daß die Erinnerung des Vergangenen und der Gewinn der frühern Zeiten bleibt, ſo daß wir dasſelbe, was wir früher als ein Zukünftiges im Glauben und in der Hoffnung geiſtig als uns gegenwärtig erblickten, nun im gegenwärtigen Genuß beſitzen werden. Wenn daher auch

---

quae sunt in singulis creaturarum naturis, quanto magis ut possit perscrutari, quae sunt incomprehensibilia divinitatis. Cetorum intelligentia, celsior oculus in anima, supergreditur universitatis ambitum et ex parte ipsam illam deitatis naturam interdum cognoscens contemplatur. — — Sed fides, quae per dilectionem est, licet ex parte sit, non ex parte, sed ex toto credit omnia, quae non videntur.

1) Ib. I, 8, 3.

2) Ib. I, 1, 5.

3) Ib. I, 9, 4. Es iſt hier von der Taufe die Rede; unſtreitig hängt aber hiermit auch ſeine Anſicht vom Abendmale zuſammen.

der Glaube verſchwinden wird, ſo wird doch die Subſtanz des Glaubens bleiben [1]). Paſchaſius zweifelt nicht, daß wir zu einer vollkommenen Erkenntniß deſſen gelangen ſollen, was jetzt nur in einer unvollkommenen Geſtalt im Glauben uns gegenwärtig iſt.

Wenn wir jedoch fragen, wie der Übergang aus dem Glauben in die Erkenntniß angebahnt werden ſolle, ſo finden wir darüber beim Paſchaſius nur ſehr unbeſtimmte Auskunft. Seine Lehre iſt durchaus auf das Praktiſche gerichtet. Der Glaube ſoll uns reinigen, ſoll uns rechtfertigen; wenn wir alsdann in gerechten Werken leben, wenn wir reines Herzens ſind, ſo wird uns das Schauen Gottes als Belohnung zu Theil werden [2]). Der Glaube iſt nur alsdann der rechte, wenn er in der Liebe lebendig ſich erweiſt; dann erkennen wir die unermeßlichen Tiefen der Liebe, welche keine Philoſophie zu durchdringen vermag [3]). Es wird zwar, wie ſchon erwähnt, vom Paſchaſius auch angedeutet, daß mit dem Glauben auch die Erkenntniß und die Beobachtung des göttlichen Geſetzes verbunden ſei; aber wie dies zur Einſicht in das göttliche Weſen führe, darüber giebt Paſchaſius keine Rechenſchaft.

Wir können ſeine Lehre im Allgemeinen nur als eine Wiederholung der Auguſtiniſchen Grundſätze anſehn. Dieſe treten in ihr, wie es bei Überlieferungen zu geſchehn pflegt, nur überſichtlicher zuſammen und die Ergebniſſe

---

1) Ib. I, 1, 5; c. 2. Etsi fides evacuatur, tamen substantia fidei manet.

2) Ib. I, 11, 3.

3) Ib. III, 1, 1.

zeigen ſich weniger ſchwankend, weil ſie weniger geſtört werden durch das Hin- und Herblicken einer Unterſuchung, in welcher ſie ſich erſt bilden ſollen. Eigentlich Neues bringt Paſchaſius nicht zu Tage, man müßte es denn darin ſuchen, daß er den Zuſammenhang, in welchem wir durch den Glauben mit Gott ſtehen, feſter an die ſinnliche Erſcheinung Gottes in den Sacramenten zu knüpfen ſucht. Schwerlich aber wird man hierin einen genügenden Erſatz dafür finden, daß von der lebendigen Unterſuchung vieles verloren gegangen und daß namentlich auch das Meiſte von dem verſchwunden iſt, was Auguſtinus von der Erkenntniß Gottes in der Liebe und im Guten gelehrt hatte. Aber deswegen dürfen wir doch das Verdienſt nicht verkennen, welches für dieſe Zeiten eine im Ganzen gut zuſammenhängende Überlieferung der Auguſtiniſchen Lehre haben mußte.

Dies iſt überhaupt der Charakter dieſer Jahrhunderte, welche ihre Spitze in dem Kaiſerreiche Karls des Großen haben. Wir finden ſie damit beſchäftigt die Trümmer der alten Bildung ſo viel als möglich zuſammenzuhalten und auf die neuen Verhältniſſe und Völker zu übertragen. So ſuchen ſie auch die Trümmer der alten Wiſſenſchaft denſelben anzupaſſen. Mit welchem Eifer hat hierzu Karl der Große an ſich ſelbſt und an ſeinen Franken gearbeitet! Sein Sohn Ludwig nicht minder und alle Söhne desſelben. Wir begegnen ihren Namen bei allen Schriftſtellern dieſer Zeit. Bald haben ſie eine Aufgabe vorgelegt, bald eine Schrift, eine Sammlung verlangt, bald weiß der Verfaſſer nicht beſſer ſich zu empfehlen, als indem er ihnen ein gelehrtes Werk ſendet. Unter ihrer Füh-

rung ſtreitet man, wie im Felde gegen die Heiden, ſo auf den Concilien gegen die Ketzer. In den Wiſſenſchaften aber war man im Allgemeinen bemüht für die Bedürfniſſe und nach der Faſſungskraft der Zeit die Ergebniſſe einer frühern Forſchung ins Kurze zu ziehen. Die Zeit, wo man die ererbten Schätze früherer Völker mit freier Regſamkeit des Geiſtes zu gebrauchen vermöchte, war noch nicht herangekommen. Nur ſelten kommt dieſe Zeit bei der Aneignung der Gedanken auf neue Verknüpfungen, es ſei denn durch Zufall, nur ſelten wird ſie ſich einer eigenthümlichen Forſchung bewußt. Das meiſte Leben, die zuſammenhängendſte Überzeugung werden wir doch in der Lehre finden müſſen, welche ſich an den Auguſtinus anſchließt, wie wir dieſelbe ſo eben beim Paſchaſius Ratpert kennen gelernt haben, zum ſicherſten Zeichen, daß dieſe am tiefſten in die Denkweiſe der chriſtlichen Kirche eingedrungen war, als ein Zeichen, welches auch darauf hinweiſt, daß eben dieſe Lehre künftig zu einer neuen Belebung des philoſophiſchen Nachdenkens führen ſollte. Doch auch hierin begnügt man ſich faſt allein mit Zuſammenſtellungen des Alten. Nur die vereinzelten Gedanken des Fredegiſus über das Nichts und die Finſterniß laſſen uns gewahr werden, daß in dieſen neuern Völkern unter den ſtarren Formen ihrer Überlieferungen ein nachdenklicher und kühner Geiſt lebte, nur ſie bereiten uns einigermaßen darauf vor dieſen Geiſt auch in kühnerer Philoſophie ſich erheben zu ſehen.

Zweites Kapitel.

Johannes Scotus Erigena.

Zu dem Kreiſe der Gelehrten, welche wir mit den Enkeln Karls des Großen in Verbindung finden, gehörte auch Johannes mit dem Beinamen Scotus Erigena. Er iſt der letzte unter ihnen. Über ſeinen Urſprung wie über ſein ganzes Weſen iſt Dunkelheit verbreitet. Er ſtellt ſich wie eine räthſelhafte Erſcheinung dar unter den vielen Räthſeln, welche uns die Betrachtung dieſer Zeit vorlegt. Vor den übrigen wiſſenſchaftlichen Männern dieſer Jahrhunderte ragt er hervor durch die Kühnheit ſeines Gedankenfluges, ungefär wie Karl der Große vor allen Fürſten dieſer Zeit.

Sein Beiname Scotus ſcheint ihm Irrland als ſein Vaterland anzuweiſen [1]). Darauf hat man auch ſeinen zweiten Beinamen Erigena deuten wollen [2]), und dieſe Anſicht um ſo lieber feſtgehalten, je mehr die Dunkelheit dieſer Herkunft der dunkeln Weisheit des Mannes zu entſprechen ſchien. Auch weite Reiſen, durch welche er zum Beſitz ungewöhnlicher Kenntniſſe gekommen wäre, hat man ihm zugeſchrieben. Es iſt gewiß, daß er Griechiſch verſtand, wenigſtens ſo viel um wörtliche Überſetzungen aus

1) In gleichzeitigen Schriften heißt er bald Johannes Scotus, bald Scotus Johannes.

2) Der Eringeborne. In gleichzeitigen Schriften führt er dieſen Beinamen nicht. Doch führt Gale an, daß er in den älteſten Handſchr. Erigena oder Eriugena genannt werde. Testim. de Joh. Sc. E. vor der Ausgabe de divisione naturae.

dieſer Sprache machen zu können [1]), und daß er im Gebrauche Griechiſcher Schriften war, welche ſeinen Zeitgenoſſen verborgene Schätze zu ſein pflegten. Aber wie wenig wir auch im Stande ſind nachzuweiſen, auf welchem Wege er zu dieſen Kenntniſſen gelangte, die Verhältniſſe der Zeit und die Überlieferungen nöthigen keineswegs anzunehmen, daß er ſeine Bildung außerhalb der Großbritanniſchen Inſeln gewonnen habe. Die Gelehrſamkeit, welche er beſaß, war unſtreitig für den geiſtlichen Stand berechnet, welchem er angehörte [2]); er nahm aber die Mittel, welche ſeine Verhältniſſe ihm gewährten, unſtreitig in einer Weiſe zuſammen, welche ihn in vielen Punkten über andere Gelehrte ſeiner Stellung erhob. Von ſeinem Leben finden wir ſichere Spuren erſt, als er beim Könige von Frankreich Karl dem Kahlen war, und an dieſer Stelle verſchwinden auch dieſe Spuren wieder. Um die Mitte des 9. Jahrh. wurde er hier in die Streitigkeiten über die doppelte Prädeſtination verwickelt und ſchrieb für den Erzbiſchof Hinkmar von Rheims und den Biſchof Pardulus von Laon ſeine Schrift über die Prädeſtination, welche wir noch beſitzen. Er kam darüber in den Ruf der Ketzerei. Im Auftrage des Königs überſetzte er auch einige Schriften des falſchen Dionyſius Areopagita und die Herausgabe dieſer Überſetzung zog ihm

1) Auch Griechiſche Verſe. Daß er auch Hebräiſch verſtanden habe, läßt ſich nicht beweiſen. Staudenmaier Johannes Sc. Erig. I S. 207 f.

2) Auch dies hat man geleugnet; dagegen aber erklärt ſich mit Recht Staudenmaier a. a. O. S. 124. Ob er Mönch geweſen, iſt weniger gewiß, doch ebenfalls wahrſcheinlich.

die Vorwürfe des Pabſtes Nicolaus I. zu, welcher einen Anſpruch auf das Recht machte Werke der Theologie vor ihrer Veröffentlichung zu prüfen [1]). Für denſelben König überſetzte er aber auch noch nachher eine Schrift des Maximus Confeſſor. Daß der Pabſt verlangt hätte, Johannes Scotus ſollte von Paris, wo er gelehrt habe, entfernt werden, gehört zu den zweifelhaften Angaben. Man hat damit eine um vieles ſpätere Überlieferung in Verbindung gebracht, nach welcher Johannes Scotus aus Frankreich wieder nach England zurückgekehrt ſein ſoll, angelockt durch die Gunſt, welche der König Aelfred den Wiſſenſchaften ſchenkte. Hier, wird erzählt, hätte er zu Malmesbury oder zu Oxford gelehrt, wäre aber von aufrühreriſchen Schülern erſtochen worden. Es ſind dies dieſelben Überlieferungen, welche ihm zugleich ein vertrautes Verhältniß zu Karl dem Kahlen und die Rolle eines Spaßmachers bei dieſem Könige beilegen [2]).

---

1) S. den Brief des Pabſtes an Karl den Kahlen in Bulaei hist. univ. Par. I p. 184. Die Faſſung dieſes Briefes iſt dem Zweifel unterworfen. Beſſer ſteht er bei Ivo von Chartres. S. Staudenmaier a. a. O. S. 159 5.; 166 1. Die Werke des Dionyſius waren ſchon früher in das Lat. überſetzt; der Pabſt aber mochte in ſeinem Streite mit der Griechiſchen Kirche Veranlaſſung haben die Neigung des Joh. Scot. zur Griechiſchen Lehrweiſe für gefährlich zu halten. Im Briefe iſt nur von 2 Schriften des Dion. Ar. die Rede; 2 andere Schriften deſſelben überſetzte Joh. Scot. wahrſcheinlich erſt ſpäter. Bei Buläus iſt der Brief vom J. 3 des Pabſtes Nicol. (860.), man pflegt ihn aber nach Ivo in das J. 865 zu ſetzen.

2) Dieſe Erzählungen aus dem 11. und 12. Jahrh. ſind um ſo mehr in Verdacht, weil ſie den Joh. Scotus mit einem andern Johannes einem Sachſen zu verwechſeln ſcheinen.

Von den Werken des Johannes Scotus beſitzen wir noch ſeine Hauptſchrift über die Eintheilung der Natur, jene vorhererwähnte Schrift über die Prädeſtination, einige Überſetzungen aus dem Griechiſchen und ſonſt einige Kleinigkeiten [1]). Das auffallendſte in dieſen Schriften iſt die Kenntniß des Griechiſchen, mit welchem ein läſtiger Prunk getrieben wird, und die Neigung zu einer Denkweiſe, welche nur aus vertrauter Bekanntſchaft mit Griechiſchen Kirchenvätern ſich gebildet haben kann. Bei jeder Gelegenheit führt Johannes Scotus den Origenes, die beiden Gregore, den Baſilius, den Dionyſius Areopagita und den Maximus im Munde; aus ihnen hat er auch ſeine Vorliebe für den Platon geſchöpft [2]). Doch beruft er ſich auf ſein Anſehn, wie auf das Anſehn anderer heidniſcher Schriftſteller nur ſelten. Ihm gilt ein Gregor von Nyſſa, ein Maximus viel mehr als Platon [3]). Von den Lateiniſchen Kirchenvätern iſt ihm natürlich Auguſtinus von beſonderm Gewicht; im Streite über die Prädeſtina-

1) Gedichte ſind von A. Majo (Classici auct. tom. V.) herausgegeben worden, von Ravaisson (Rapports au ministre de l'instruction publique sur les bibliothèques des départements de l'ouest. Par. 1841.) eine Homilie und einige Verſe. Man hat dem Joh. Scot. auch eine Schrift de corpore et sanguine domini beigelegt, welche aber dem Ratramnus zugehört. S. Laufs in den theol. Stud. u. Krit. 1. Bd. S. 755 ff.

2) De nat. div. I, 33. Plato-philosophantium de mundo maximus. Ib. III, 36 p. 150 ed. Gal. Von allen weltlichen Philoſophen iſt Platon allein über die Welt hinausgegangen. Hierin alſo ſteht ihm Ariſtoteles nach, welcher ſonſt mit beſonderer Beziehung auf die Kategorien acutissimus apud Graecos naturalium rerum discretionis repertor genannt wird. Ib. I, 16 p. 12.

3) Ib. I, 33 p. 20.

tion muß er ihn unzähligemal berückſichtigen und auch ſonſt hört er ſeine Meinung häufig ab; aber die Griechiſchen Kirchenväter ſind ihm doch viel lieber. Man könnte ihn als eine verſpätete Fortſetzung des Maximus anſehn, ſo genau ſchließt er ſich an dieſen Mann an, welcher ihm die Geheimniſſe des Dionyſius Areopagita und die wahre Theologie eröffnen ſoll [1]), und auch in Betracht der Zeit iſt kein größerer Zwiſchenraum zwiſchen beiden, als zwiſchen dem Maximus und den Griechiſchen Kirchenlehrern, auf welche dieſer ſich zurückbezog. Johannes Scotus vertritt in der That noch einmal die freiſinnige Richtung der Kirchenlehre, welche zwar kirchlichen Symbolen nicht abgeneigt iſt, aber doch nur bei einem freiern und tiefern Verſtändniß derſelben ſich beruhigen kann, eine Richtung, welche mehr und mehr hatte verſchwinden müſſen, ſeitdem die Kirche enger mit dem Staate ſich verbunden hatte und genöthigt worden war ihr Augenmerk vornehmlich auf die äußere Zucht zu wenden. Doch ſchließt er in anderer Rückſicht genau an die abendländiſche Kirche und an die Bildung der neuern Völker ſich an. In ſeiner Darſtellung erhebt er ſich keinesweges über ſeine Zeit. Seiner Schrift über die Theilung der Natur hat er die Form eines Geſprächs zwiſchen Lehrer und Schüler gegeben, welche damals ſehr beliebt war; er behandelt ſie ganz eben ſo ungeſchickt, wie andere ſeiner Vorgänger. Als Grundlage ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung erſcheinen überall das Trivium und Quadrivium;

1) S. d. Vorr. zu der Überſetzung der Scholien des Maxim. d. Gale.

die logiſchen Kunſtwörter und die Ariſtoteliſchen Kategorien ſind ihm Hauptpunkte, an welchen er ſich zurechtfindet, und die Form des Schluſſes wird von ihm überall und nicht ohne Fertigkeit angewendet. Beſonders aber beachte man den ſyſtematiſchen Geiſt, welcher in der Anlage ſeiner Hauptſchrift herſcht, wenn er auch weniger in der Durchführung der einzelnen Theile ſich zu erkennen giebt. In dieſem Punkte iſt er ſeinen Zeitgenoſſen weit überlegen, ja in der Einfachheit ſeines allgemeinen Plans übertrifft er alle Philoſophen des Mittelalters. Hierin wendet er ſich aber auch von ſeinen Griechiſchen Lehrern ab und erweiſt ſich als dem Bildungsgange angehörig, welchen die neuern Völker durchlaufen ſollten.

Dem Johannes Scotus iſt die wahre Philoſophie mit der wahren Religion und die wahre Religion mit der wahren Philoſophie eins [1]). Dieſen Satz ſtellt er als einen allgemein zugegebenen auf und beruft ſich darüber auf den Auguſtinus. So legt er auch das größeſte Gewicht auf die Übereinſtimmung der Philoſophen, welcher zu widerſprechen er nicht wagen würde. Es könnte ſcheinen, als machte er ſich hierdurch von dem Anſehn ſeiner Lehrer unbedingt abhängig. Auch das Anſehn der heiligen Schrift ſteht ihm unbedingt feſt. Er will nichts als ſie verſtehen; in den Worten Jeſu Chriſti, wie in ſeiner Erſcheinung iſt alle Wahrheit und alle Offenbarung Gottes [2]). Aber es kommt ihm freilich auch auf das richtige

1) De div. praed. c. 1, 1. Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

2) De div. nat. V, 38 p. 306 sq.

Verſtändniß aller dieſer Autoritäten an. Und wenn wir unterſuchen, durch welche Weiſe der Auslegung er ſich desſelben zu bemächtigen ſucht, ſo werden wir finden, daß die Freiheit ſeines Urtheils durch das Anſehn der Frühern in keiner Weiſe beſchränkt wird. Wenn er auch erklärt, daß es nicht ſeine Sache ſei über die Ausſprüche der Kirchenväter zu urtheilen, ſo behält er ſich doch unter ihnen, wo ſie einander zu widerſprechen ſcheinen, die Wahl frei [1]; nicht ſelten ſtellt er ſogar dieſe Ausſprüche wie Ja und Nein einander gegenüber [2]; ſelbſt dem höchſten Anſehn, welches Auguſtin genoß, begegnet er in dieſer Weiſe ohne Scheu [3]; wie ſehr wir der Kirchenväter Lehre fromm zu verehren haben, ſo iſt ihre Ausdrucksweiſe doch nicht von wiſſenſchaftlicher Haltung; ſie haben ſich der Sprache und der Denkweiſe des Volkes anbequemt [4]. Was die heilige Schrift betrifft, ſo iſt ſeine Auslegung derſelben nicht minder frei und bequem. Er vertheidigt ſich zwar gegen den Verdacht, daß er einer zu freien Allegorie in der Erklärung ſich bediene, und man kann hierin gewahr werden, wie von dieſer Art der Erklärung der Geſchmack dieſer Zeit ſchon ſich zu entfernen begonnen hatte; aber daß die heilige Schrift metaphoriſcher und ſymboliſcher Ausdrücke ſich bediene, iſt ihm eine unleugbare Thatſache; ſogar Geiſt bedeute ihr zuweilen Fleiſch und Fleiſch Geiſt [5]. Vom Maximus borgt er

1) Ib. II, 16 p. 57.
2) Z. B. ib. IV, 16 p. 198; 200; 203; 207.
3) Ib. II, 16 p. 57; IV, 14 p. 192.
4) Ib. III, 32 in.; 43 p. 158 fin.; V p. 292; 296.
5) Ib. III, 30.

den Grundſatz, daß die Zeiten des Zeitworts von der heiligen Schrift oft verwechſelt würden, ja er dehnt ſeinen Gebrauch ſo weit aus, daß darnach vieles, was von der heiligen Schrift als vor dem Sündenfall geſchehen erzählt worden, doch als nach ihm geſchehen angenommen werden müßte [1]). Die Auslegung der Schrift hat einen unendlichen Sinn ihrer Sätze anzunehmen und alle Theile der Philoſophie haben daran ihren Antheil [2]). Man muß die heilige Schrift mit dem Samen vergleichen, welcher in der Schöpfung die Kraft empfangen hat in unendlichen Geſtalten ſich darzuſtellen; ſie iſt wie eine Pfauenfeder, von welcher der kleinſte Theil in den verſchiedenſten Farben ſchillert [3]). Bei einer ſolchen Behandlung der Autoritäten kann es ihm nicht ſchwer werden die Ausſprüche derſelben mit den Ergebniſſen ſeines Nachdenkens in voller Übereinſtimmung zu finden. Er erſchrickt daher nicht, wenn auch unzählige Stellen der heiligen Schrift ſeinen Sätzen zu widerſprechen ſcheinen. Er weiß, daß ſie über vieles nur figürlich ſprechen kann und will. Zu unſerm kindiſchen und rohen Sinn läßt ſie ſich herab. Was iſt die wahre Autorität anders, als die verdeckte Vernunft, wie ſie in den Buchſtaben für den Nutzen der Nachwelt niedergelegt worden? Die Vernunft kann daher der wahren Autorität und die wahre Autorität der Vernunft nicht widerſprechen. Beide ſtammen ja aus einer Quelle der göttlichen Weisheit. Aber die Vernunft iſt

1) lb. IV, 15 p. 196; 20 p. 211. Es iſt die Figur des ὕστερον πρότερον, welche in ſolchen Fällen gebraucht werde.

2) lb. III, 24; 26 p. 135; 30 in.

3) lb. IV, 5 p. 164.

früher als die Autorität der Natur nach, obgleich für uns dieſe jener der Zeit nach vorangeht, und was früher der Natur nach iſt, das hat größere Würde als das der Zeit nach Frühere. Daher müſſen wir zuerſt der Vernunft, nachher der wahren Autorität folgen und dieſe nach jener beurtheilen; denn was die Autorität ausſagt, iſt nur alsdann kräftig, wenn es durch die Vernunft beſtätigt wird; die Vernunft dagegen bedarf keiner Beſtätigung durch die Autorität [1]). Wenn daher Johannes Scotus den Ausſprüchen der Schrift dennoch unbedingt ſich fügt, ſo geſchieht es nur, weil er ihr einen göttlichen Urſprung wie der Vernunft zuſchreibt, die bildlichen Ausdrücke derſelben nicht allein für ungefährlich, ſondern auch für nothwendig zur Erziehung der aus Unmündigkeit emporſtrebenden Geiſter hält und dem Grundſatze des Dionyſius Areopagita beiſtimmt, daß wir eben der Bilder uns bedienen und von ihnen in keiner Weiſe abweichen ſollen, welche die Schrift uns überliefert hat [2]), gleichſam als ſetzten ſie, aus göttlicher Quelle entſprungen, uns in eine geheime

1) Ib. I, 58 p. 32. Ratione et auctoritate — — tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur. Ib. I, 65 p. 37; 68. Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia manare dubium non est. Ib. I, 71. Non ignoras, ut opinor, majoris dignitatis esse, quod prius est natura, auctoritatem vero tempore didicimus. — — Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget.

2) Ib. I, 66 sq.

Verbindung mit den höhern Mächten. Aber dies ſoll ihn nicht abhalten die Wahrheit zu bekennen, daß alle dieſe Ausdrücke nur ſinnbildlich ſind, beſonders weil dieſe Unterſuchungen über den wahren Sinn der Schrift doch nur unter Weiſen ihre Stelle haben [1]).

Bei dieſer ſeiner Stellung zur Autorität muß man einen eigenthümlichen Gang der Forſchung bei ihm erwarten. In der That iſt die erſte Anlage ſeines Syſtems ſehr originell. Er geht von einer Eintheilung aus, welche in einer ſtreng logiſchen Form aufgefaßt alle ſeine Gedanken wie ein weiter Rahmen umſchließt. Zuerſt wird das, was iſt, unterſchieden von dem, was nicht iſt. Beide Glieder, das Seiende und das Nichtſeiende, umfaßt die Natur. Die Natur aber umfaßt auch durch vier Unterſchiede vier Arten, von welchen die erſte ſchafft und nicht geſchaffen wird, die andere ſchafft und geſchaffen wird, die dritte nicht ſchafft und geſchaffen wird, und endlich die vierte nicht ſchafft und nicht geſchaffen wird [2]). Wir haben dieſe Eintheilung, wie originell ſie auch klingt, beſonders das vierte Glied, doch ſchon einmal gefunden, bei einer Secte der Indiſchen Philoſophie, der Schule der Sankhya [3]); aber es hat uns nicht gelingen wollen irgend ein Mittelglied aufzufinden, durch welches dieſe Form der Lehre dem Johannes Scotus hätte überliefert werden können. Wir können ſie demnach nur für eine Erfindung ſeines eigenen Nachdenkens anſehn. Der Un-

1) Ib. I, 69 fin.

2) Ib. I, 1; III, 23 p. 131; V, 39 p. 311.

3) S. Geſch. der alten Phil. IV. S. 376. Schon Colebrooke hat auf dieſe ſeltſame Übereinſtimmung aufmerkſam gemacht.

terſchied beider Lehrweiſen beruht, abgeſehn von der Anwendung, welche von jener Eintheilung gemacht wird, nur in den Worten. Wo die Sankhya-Philoſophen vom Erzeugen ſprechen, gebraucht Johannes Scotus den Ausdruck Erſchaffen; aber aus der Eintheilung ſelbſt geht hervor, daß er den Begriff des Schaffens nicht im ſtrengen Sinn der chriſtlichen Kirchenlehre gebraucht, denn ſonſt würde er ſich enthalten haben etwas zu ſetzen, was geſchaffen iſt und ſchafft; das Schaffen dieſes Weſens beſteht ihm nur in dem Hervorbringen ſeiner Wirkungen [1]).

An die vierte Art der Natur ſchließt ſich der Zweifel an, ob eine Natur, welche weder ſchafft, noch geſchaffen wird, angenommen werden dürfe [2]). Um dieſen Zweifel zu löſen geht Johannes Scotus auf den Unterſchied zwiſchen dem, was iſt, und zwiſchen dem, was nicht iſt, zurück. Hier verbreitet nur die Weiſe, in welcher er Sein und Nichtſein auffaßt, ein Licht über ſeine ganze Denkweiſe. Sein und Nichtſein bezeichnen ihm nur die logiſche Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat. Von vorn herein faßt er alles Sein nur in Beziehung auf die Ausſage des Gedankens von ſeinem Gegenſtande und Sein iſt ihm Bejaht-Werden, Nichtſein Verneint-Werden. Hierin liegt die logiſche Haltung ſeiner ganzen Lehre und zugleich die idealiſtiſche Richtung, welche ſie nimmt, indem er kein anderes Sein als das im Denken oder im Bewußtſein geſetzte anerkennt. Alles dies tritt übrigens ohne Weiteres nur als Vorausſetzung auf, ohne daß er es für nöthig hielte

1) Ib. III, 23 p. 131; V, 39 p. 311.
2) Ib. I, 1.

Gründe hinzuzufügen oder ſich darüber gegen irgend eine andere Richtung der Lehre zu rechtfertigen.

Zunächſt äußert ſich dies in ſeiner Eintheilung der Arten des Seins und des Nichtſeins. Aber ſchon bei dieſer müſſen wir bemerken, daß die ſtreng logiſche Form der Eintheilung, mit welcher er ſein Hauptwerk eingefaßt hat, doch keinesweges durch den ganzen Verlauf desſelben in eben ſo ſtrengen Unterabtheilungen fortgeſetzt wird. Denn ſie beruht auf keinem beſtimmten Eintheilungsgrunde und iſt in der That verworren. Er ſcheidet zuerſt die gewöhnliche Weiſe, in welcher man von Sein und Nichtſein zu ſprechen pflege, von ſeinem Unternehmen gänzlich aus. Denn die Beraubung, welche man gewöhnlich als das Nichtſein bezeichnet, gehöre nicht zu der Natur der Dinge, wenn man nicht etwa ſagen wollte, daß ſie gewiſſermaßen ſei, indem ſie durch eine wunderbare Kraft gebildet werde [1]). Dagegen ſtellt er als erſten Unterſchied auf, daß wir alles das als ein Sein anerkennen, was unſern Sinnen oder unſerm Verſtande zu ſein ſcheine; was aber über Sinne und Verſtand hinausgehe, das ſcheine uns nicht zu ſein. Hierher rechnet er nicht allein Gott und die Materie, ſondern auch das Weſen und die vernünftigen Gründe aller Dinge [2]). Er bemerkt, daß

1) Ib. I, 3 fin.

2) Ib. I, 3. Omnia, quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλην, i. e. omnem sensum vel etiam intellectum rationemque fugiunt, jure videri non esse. Quae non nisi in solo deo materiaque et in omnium rerum, quae ab eo conditae sunt, rationibus atque essentiis recte intelliguntur.

nach dieſer Betrachtungsweiſe eben das, was wahrhaft iſt, nicht iſt, wie Dionyſius Areopagita ſage, das Sein aller Dinge ſei das Überſein der Gottheit, und daß wir zugeſtehn müßten, daß wir durch unſern Verſtand das Weſen der Dinge nicht begreifen könnten, ſondern nur ihre Accidenzen in Raum und Zeit, ihre Formen, Unterſchiede oder Materien, welche doch an ſich nicht zu denken wären [1]). Die zweite Art Sein und Nichtſein zu unterſcheiden bezieht er auf die Über- und Unterordnung der Dinge, welche er ganz nach der Weiſe des Dionyſius Areopagita annimmt. In dieſer könnte von einer jeden Ordnung der Dinge geſagt werden, daß ſie ſei, aber auch daß ſie nicht ſei, indem die Bejahung der niedern Ordnung die Verneinung der höhern, die Verneinung der höhern die Bejahung der niedern ſei und umgekehrt. Jede Ordnung iſt, ſofern ſie von der höhern oder von ſich ſelbſt erkannt iſt; ſie iſt aber auch nicht, ſofern ſie nicht zugiebt, daß ſie von der niedern erkannt wird [2]). Es hält nicht ſchwer zu bemerken, daß dieſer Unterſchied jenen erſtern nur auf eine allgemeine Regel zurückbringt. Von der dritten Unterſcheidung, welche Johannes Scotus

1) L. l. In dem ſchwankenden Sprachgebrauch des Joh. Scot., welcher ihm aus ſeinen Vorgängern ſtammt, gehört es, daß er dem intellectus bald abſpricht, daß er das ewige Weſen der Dinge denke, bald die Erkenntniß desſelben ihm zuſchreibt. Vergl. ib. 1, 3; 4; 6; de praed. c. 2, 4.

2) De nat. div. 1, 4. Inferioris enim affirmatio superioris est negatio, itemque inferioris negatio est superioris affirmatio etc. — — Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit.

aufſtellt, giebt er ſelbſt zu erkennen, daß ſie zu der erſten wie ein beſonderer Fall zum Allgemeinen ſich verhalte. Sie dient aber zugleich zu einer weitern Erklärung der Weiſe, in welcher er das Verhältniß der unerkennbaren Gründe zu den Erſcheinungen der Dinge ſich denkt. Nach einer Gewohnheit der menſchlichen Natur nemlich, ſagt er, pflegten wir nur das ſeiend zu nennen, was von den Urſachen der Dinge in der geformten Materie in Raum und Zeit durch Erzeugung uns zur Erſcheinung kommt; was dagegen in der Kraft der Samen noch verborgen und nicht zur Erſcheinung gekommen ſei, das würde von uns nicht ſeiend genannt [1]). Er deutet damit an, daß alles, was zu werden ſcheint, im Verborgenen ſchon iſt, nur unſern Sinnen und unſerm Verſtande nicht erkennbar. Die vierte Unterſcheidung endlich hebt dieſe Andeutung nur entſchiedener hervor. Die Philoſophie behaupte, nur das ſei wahrhaft, was durch die Vernunft erkannt wird, das ewige Sein; was dagegen durch Erzeugung in Raum und Zeit erſcheine, in der Bewegung ſich verändere, ſich ſammle und wieder auflöſe, alles das ſei nicht. Von dieſer Art ſind beſonders die Körper [2]). Zu dieſen Unter-

1) Ib. I, 5. Quicquid enim ipsarum causarum in materia formata in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse etc. — — Virtus enim seminum eo tempore, quo in secretis naturae silet, quia nondum apparet, dicitur non esse.

2) Ib. 6. Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse; quae vero per generationem — — variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora.

ſcheidungen fügt Johannes Scotus noch eine fünfte, welche, wie er ſagt, allein auf den Menſchen ſich bezieht; denn dieſer iſt durch ſeine Sünde dem Nichtſein anheim gefallen und nur durch die Gnade Gottes in ſeinen frühern Zuſtand wiederhergeſtellt kann er das Sein wiedergewinnen [1].

Man kann ſagen, in dieſen Unterſcheidungen iſt die ganze Lehre des Johannes Scotus angelegt, und was er weiter im Beſondern von ihr ausführt, iſt nur eine Anwendung oder Beſchränkung der in ihnen enthaltenen Grundſätze. Auf das deutlichſte iſt in ihnen ausgedrückt, daß wir die Erſcheinung vor dem Richterſtule der oberſten Wahrheit für nichts zu achten haben, daß dagegen alles wahre Sein in Gott geſucht werden müſſe und in den ewigen Urſachen aller Dinge, welche in Gott ſind. Dabei halten aber jene Unterſcheidungen dem Johannes Scotus es auch frei in einem untergeordneten Sinne den Erſcheinungen und den Begriffen des Verſtandes Sein und Wahrheit beizulegen, worüber denn freilich noch eine genauere Beſtimmung geſucht werden mußte.

Um ſo mehr mußte auch dieſer letzte Punkt von Johannes Scotus anerkannt werden, je offener ſeine Unterſcheidungen das Bekenntniß enthalten, daß wir von Gott oder der reinen Wahrheit der Dinge in unſerer menſchlichen Weiſe nichts, was ſeinem Gedanken genügte, ausſagen können. Gott iſt die höhere Ordnung der Dinge, wärend wir einer niedern Ordnung angehören, deren Bejahung nur die Verneinung Gottes ſein kann. Indem

1) Ib. 7.

ſeine Unterſcheidungen der menſchlichen Gewohnheit die Philoſophie entgegenſetzen und jener allein das Zeitliche, dieſer das Ewige zum Kreiſe ihrer Erkenntniß anweiſen, verwerfen ſie die menſchliche Gewohnheit als ungenügend zur Erkenntniß der Wahrheit. Sehen wir auf jene Ordnungen, ſo würden wir ſtreng genommen ſagen müſſen, daß der Menſch auch nicht einmal zur Philoſophie tauge. Ja indem nichts Zeitliches und Räumliches vor Gott beſtehen bleiben ſoll, ſcheint damit auch das Beſtehen des zeitlich erſcheinenden und zeitlich denkenden Menſchen aufgehoben zu werden. Alles dies hängt genau zuſammen. Indem die Erſcheinungen nur als etwas Nichtiges betrachtet werden, bricht ſich Johannes Scotus die Leiter ab, durch welche er zur Erkenntniß Gottes emporſteigen könnte. Alles Denken des Verſtandes erſcheint ihm nur als eine vergebliche Bemühung das in Gott verborgene Weſen der Dinge abzubilden. Der Gegenſatz zwiſchen der ewigen Wahrheit und dem ſinnlichen Schein bleibt ohne Vermittlung.

Daß Johannes Scotus dieſe Grundſätze ohne weitere Unterſuchung an die Spitze ſeines Werkes ſtellt, kann nicht befremden, wenn man ſeine Lehren mit ähnlichen Lehren vergleicht. Der Gegenſatz zwiſchen Schein und Wahrheit leuchtet ihm unmittelbar ein, ſo wie er vom Irthum ſich zu befreien und der Wahrheit ſich zu bemeiſtern ſucht; eben ſo gewiß iſt es ihm, daß nur eine Wahrheit und ein Grund aller Dinge ſein könne [1]). Dies erſt beweiſen zu wollen

1) lb. I, 16 p. 10. Ab uno omnia, a duobus autem vel pluribus nihil esse inchoat.

würde nur zu einer Vermittlung des Erkennens führen, welche aus dem Schein die Wahrheit zu begründen hätte und nicht umhin könnte, den Formen und Grundſätzen des menſchlichen, des trüglichen Verſtandes zu vertrauen.

Hierdurch verwickelt ſich aber Johannes Scotus auch ſogleich in einen endloſen Streit gegen alle Formen unſeres verſtändigen Denkens, und der weitere Verfolg ſeiner Darſtellung wird nur eine beſtändige Wiederholung ſeiner Grundſätze angewendet auf die Beurtheilung und Verdammung beſonderer Geſtalten unſeres Denkens. An ein methodiſches Verfahren iſt natürlich hierbei nicht mehr zu denken, weil den Methoden des verſtändigen Denkens, wiewohl ſie zugegeben werden [1]), doch aller Werth zur Erkenntniß der Wahrheit abgeſprochen worden iſt. Wenn wir auch nicht leugnen wollen, daß Johannes Scotus viele Schärfe und Beweglichkeit des Geiſtes und oft eine überraſchende Gewandtheit verräth, wo es darauf an-

1) Joh. Sc. macht ſich viel mit den Methoden des Denkens zu ſchaffen, ſo wie mit der Eintheilung der Philoſophie und der Wiſſenſchaften theils nach Inhalt, theils nach Form derſelben. Alle dieſe Eintheilungen ſind aber nur aus der Überlieferung entnommen und von keiner lebendigen Einwirkung auf ſeine Lehre. So die Eintheilung der Philoſophie in die διαιρετική, ὁριστική, ἀποδεικτική, ἀναλυτική. De praed. c. 1, 1. Seltſam iſt hierbei die Eintheilung in Analyſis und Eintheilung (Syntheſis). De nat. div. II, 1 p. 46. Im entgegengeſetzten Sinn wird ἀναλυτική in der Vorr. zur Überſ. der Scholien des Maximus gebraucht. Die Wiſſenſchaften werden eingetheilt in Hiſtorie, Ethik, Phyſik und Theologie. Hom. in Joh. p. 346. Die Philoſophie zerfällt in praktiſche Philoſophie, Phyſik, Theologie, Logik. De div. nat. III, 30 in. Die liberalen Wiſſenſchaften zählt Joh. Scot. bald in der gewöhnlichen Weiſe auf (Ib. I, 29.), bald betrachtet er die Grammatik und die Rhetorik als Theile der Dialektik. Ib. V, 4.

kommt die Schwächen unſerer gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe und die Schranken der einzelnen Formen unſeres Verſtandes aufzudecken, ſo fallen doch ſeine Unterſuchungen ganz auseinander und kaum iſt ein Grund abzuſehen, warum der einen oder der andern dieſe oder jene Stelle angewieſen worden iſt. An ſeiner Eintheilung der Arten, in welchen von Sein und Nichtſein geſprochen wird, haben wir hiervon ſchon ein Beiſpiel geſehn.

Gehen wir nun auf die Zweifel zurück, ob der vierten Art der Natur, der weder ſchaffenden, noch geſchaffenen, Sein beigelegt werden dürfe, ſo werden wir nach den angegebenen Grundſätzen über dieſelben uns hinweggeſetzt ſehen. In der That dieſe allgemeine Eintheilung der Natur in ihre vier Arten bietet allein einen einigermaßen zuſammenhangenden Faden durch das Labyrinth ſeiner Rede. Der kurze Sinn dieſer Eintheilung iſt, daß Gott, die oberſte Urſach aller Dinge, daher ungeſchaffen und ſchaffend, nichts anderes als ſich ſelbſt in allen Dingen erſchafft, deswegen auch das Geſchaffene und Schaffende, die Mitte aller Dinge iſt, und nicht weniger als das Ende aller Dinge angeſehn werden muß, welches weder geſchaffen iſt, noch ſchafft. Nur die dritte Natur, welche geſchaffen wird, aber nicht ſchafft, zu der Mitte der Dinge gehörig, ſcheint von Gott ausgeſchloſſen zu werden. Sie beſteht in den Wirkungen der Dinge oder Geſchöpfe, in den Accidenzen der Accidenzen, welche in der That nichts oder nur Schein hervorbringen. Aber auch ſie, wenn wir genauer betrachten, iſt doch nur die göttliche Natur, welche in ihre letzten Wirkungen herabgeſtiegen und ſich ſelbſt zur Erſcheinung gekommen iſt. Denn alle Dinge

der Welt bringen ihre Wirkungen nur auf Geheiß Gottes hervor und ſind die Werkzeuge, durch welche Gott ſich offenbart und ſich ſelbſt zur Erkenntniß kommt [1]). Dieſe Eintheilung der Natur iſt alſo ganz dazu gemacht uns zu zeigen, daß alles Gott iſt, indem alle vier Naturen ihn allein offenbaren. Nur darin wird in Beziehung

1) Hom. in Joh. p. 346. Non vos estis, qui intelligitis me, sed ego ipse in vobis per spiritum meum me ipsum intelligo. De div. nat. I, 12. Est igitur (sc. deus) principium, medium et finis. Ib. II, 2. Num negabis creatorem et creaturam unum esse? Ib. III, 23. Dum ergo de divina natura pure percipimus, quod omnium principium sit et causa, — — non immerito eam dicimus creatricem naturam et non creatam. — Eandem vero divinam (sc. naturam) finem omnium esse — — cognoscentes neque creatam neque creatricem rite vocamus, non creatam quidem, quia a nullo creatur, neque creatricem, quia jam desinit creare. — — Rationem medietatis restare solummodo arbitror, quae duplici modo contemplatoribus suis arridet, primo quidem, quando et creari et creare conspicitur divina natura; creatur enim a se ipsa in primordialibus causis — — ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est, — — descendens vero in principiis rerum ac veluti se ipsam creans in aliquo inchoat esse. Secundo vero, dum in extremis effectibus primordialium causarum perspicitur, in quibus creari tantummodo, non autem creare recte praedicatur. — — creatur ergo et creat in primordialibus causis in earum vero effectibus creatur, non creat; nec immerito, quum in ipsis finem descensionis suae, hoc est apparitionis suae constituit, atque ideo omnis creatura corporalis et visibilis sensibusque succumbens extremum divinae naturae vestigium non incongrue solet in scripturis appellari. Ib. V, 39 wird die zweite Form der Natur auf den Sohn Gottes zurückgebracht. Et ea quidem, quae in causis constituitur, in unigenito dei filio, in quo et per quem omnia facta sunt, creatur et omnes effectus suos sive intelligibiles sive sensibiles creat.

hierauf ein Unterſchied zwiſchen ihnen zugelaſſen, daß die erſte und die vierte Art der Natur nur von Gott, die beiden mittlern Arten aber auch von den Geſchöpfen ausgeſagt werden können [1]).

Dieſe Lehre, wird man ſagen können, faßt alles Sein vom göttlichen Standpunkte und läßt eben deswegen den Standpunkt wiſſenſchaftlicher Unterſuchung hinter ſich zurück. Oder vielmehr ſie ſtrebt dieſen hinter ſich zu laſſen; weil dies ihr aber nicht gelingen kann, erweckt ſie ſich unendliche Schwierigkeiten, welche ſie durch eine kühne Arbeit der Phantaſie zu beſeitigen ſtrebt. Denn dieſe ſucht immer von Neuem den ſtrebenden Menſchen über ſich zu erheben im Kampf mit den Beſchränkungen ſeiner Gegenwart. Es iſt das Intereſſe dieſes lebhaften Kampfes, welches aus des Johannes Scotus erfindſamem Geiſte eine Fülle von Gedanken hervorlockt, wie ſie in ſeiner Zeit uns ſonſt nirgends begegnen.

Vor allen Dingen hört er nicht auf uns darauf zu verweiſen, daß wir vergebens bemüht ſein würden den Gedanken Gottes in irgend eine Form unſeres Verſtandes einſchließen zu wollen. Seine Beweiſe dafür ſchließen ſich an Äußerungen ſeiner Hauptautoritäten an, des Dionyſius Areopagita und des Maximus Confeſſor. Gott iſt unendlich und kann daher durch keine Definition ausgedrückt werden, denn jede Definition umſchreibt und umgrenzt ihren Gegenſtand. Er würde in einem umgrenzten Raume ſein, wenn er definirt werden könnte [2]). Nicht

1) Ib. II, 2; V, 39. Et prima quidem et quarta forma de deo solummodo praedicantur.

2) Ib. I, 42. Causae enim omnium rerumque (l. rerum,

einmal ſich ſelbſt kann etwas definiren; nur das Höhere kann das Niedere definiren, weil es dasſelbe umfaßt; daher kann das Höchſte nicht definirt werden und ſelbſt die Engel können nicht erkennen, was Gott iſt, geſchweige die Menſchen; nur Gott iſt die Definition aller Dinge [1]). Man könnte hieraus abnehmen, daß Gott die Form ſei, welche alles umfaßt. So wird er auch wirklich das All (universitas) genannt [2]). Aber er überſteigt vielmehr als die erſte Art der Natur und der Anfang aller Dinge jede Form und iſt das formloſe Princip aller Dinge [3]). Nach der Weiſe ſeiner Zeit macht ſich Johannes Scotus bei dieſen Unterſuchungen viel mit den Kategorien des Ariſtoteles zu ſchaffen, aber zu ganz andern Ergebniſſen kommt er über ſie, als Alcuin. Nicht nur einige, ſondern keine von ihnen iſt auf Gott anzuwenden. Er widerſpricht ſchon der Anſicht vieler, welche dieſe Kategorien für die allgemeinſten Gattungen der Dinge hielten, indem er ſie

---

quae) omni caret circumscriptione, quum infinita est, infiniti in infinitum adhaerebunt. — — Ac per hoc datur intelligi, sive locum quis dixerit, sive finem, sive terminum, sive definitionem, sive circumscriptionem, unum id ipsumque significare, ambitum videlicet finitae naturae. Auf dieſen Zuſammenhang zwiſchen Definition und räumlicher Beſchränkung kommt er oft zurück, z. B. ib. I, 30; 35; 45; 48.

1) Ib. I, 45.

2) Ib. II, 2 p. 47. Die universitas heißt auch τὸ πᾶν. Ib. I, 24. Doch iſt Gott nicht totum naturae, obgleich nach einer höhern Theorie die Creatur auch Theil Gottes heißt. Daher wird Gott auch totum omnium genannt. Ib. I, 74. Eine Übereinſtimmung der Sprache iſt in ſolchen Dingen bei Joh. Scotus nicht zu ſuchen.

3) Ib. II, 1 p. 45. Eben dasſelbe gilt vom Worte Gottes. Ib. I, 61.

vielmehr auf die ſogenannten Kategorien des Platon, Ruhe und Bewegung, zurückzuführen weiß. Aber auch dieſe ſind nicht das Allgemeinſte, vielmehr werden ſie vom All umfaßt [1]). Dann ſchließt er ſich der Lehre des Auguſtinus an, daß alle dieſe Kategorien von Gott nicht im eigentlichen Sinne, ſondern nur übertragungsweiſe gebraucht werden könnten; denn alle Kategorien, welche in Zeitwörtern ausgedrückt werden und entweder ein Thun oder ein Leiden bezeichnen, alle überdies, welche eine Bewegung in ſich ſchließen, können auf Gott nur metaphoriſch angewendet werden, weil das, was ohne Anfang und ohne Ende iſt, keine Bewegung haben kann [2]). Eben ſo wenig aber können wir von Gott Ruhe ausſagen, denn zu wirken kommt ſeinem Weſen zu; er kann nicht unthätig gedacht werden; ſeine Bewegung iſt ſein Wille, wodurch er alles werden will, und ſein Wille iſt gleich ſeinem Sein; wir haben ihn daher als den bewegten Stand und die ſtehende Bewegung zu denken [3]). Wie könnten wir ihm eine der Kategorien beilegen, da wir ihm nicht einmal das Sein beilegen dürfen? Denn er iſt nach dem Dionyſius Areopagita über dem Sein [4]). Alle Ausdrücke daher, welche wir auf ihn anwenden, werden nur uneigentlich von ihm gebraucht. Selbſt wenn wir ihn die Liebe nennen, ſo haben wir dabei zu bedenken,

1) lb. I, 24 sqq.; II, 29, wo für das All die essentia ſteht.

2) lb. I, 17; 64; 73.

3) lb. I, 13. θεὸς kommt von θέω und von θεωρῶ her, das eine bedeutet ſein Laufen, ſeine Bewegung; das andere ſein Schauen, ſeine Ruhe. lb. I, 74 sqq.; de praed. c. 2, 1.

4) De div. nat. I, 41.

daß er über der Liebe iſt [1]). Wir nennen ihn den Schöpfer aller Dinge, aber wenn er etwas machte, ſo würde er ſich bewegen; daß er Schöpfer ſei, bedeutet nur, daß er in allen Dingen ſei [2]).

In der That merkwürdig aber iſt es, wie in dieſen Sätzen Form und Inhalt in der Lehre des Johannes Scotus in einem durchgängigen Hader mit einander ſtehen. Seiner Form nach bewegt er ſich in fortlaufenden Schlüſſen, welche ſeiner Lehre eine ganz andere Haltung geben, als die Lehren des Dionyſius und des Maximus haben; aber der Inhalt ſeiner Lehre ſtürzt immer wieder die Grundſätze um, von welchen er geſchloſſen hat. Er ſchließt aus dem Weſen, der Unendlichkeit, Einfachheit, Ewigkeit und andern Eigenſchaften Gottes; aber wir erfahren zuletzt, daß Gott nicht Weſen, nicht unendlich, nicht einfach, nicht ewig, ſondern Überweſen, überunendlich, übereinfach und überewig iſt. Die Vernunft beweiſt uns nur, daß keine Ausſage, auf welche wir unſern Beweis ſtützen könnten, kein Gedanke auszudrücken vermöge, was Gott iſt; beſſer als durch Wiſſen wird er durch Nicht-Wiſſen gewußt, ihn nicht zu wiſſen, iſt die wahre Weisheit [3]). Er iſt die Ähnlichkeit der Ähnlichen, die

1) Ib. I, 70.

2) Ib. I, 73. Facere sine motu facientis esse non posse jam dedisti. Dies fordert die Einheit des facere und des esse in Gott. Darauf ſpielen andere Sätze an, in welchen Joh. Scot. die Lehre des Ariſt., daß Gott als das Begehrungswerthe die Dinge bewege, ſich aneignet. Ib. I, 76 sq. Über den Hauptſatz vergl. noch ib. I, 74.

3) Ib. I, 16; 68. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat rectisque veritatis indagationibus approbet mihil proprie de deo posse dici, quum superat omnem intellectum omnesque

Unähnlichkeit der Unähnlichen, der Gegenſatz der Entgegengeſetzten und der Widerſpruch der Widerſprechenden. Alles, was in entgegengeſetzten Begriffen ausgedrückt werden kann, faßt er in eine ſchöne und unausſprechliche Harmonie zuſammen [1]). Daher dürfen wir uns auch nicht darüber wundern, wenn wir Entgegengeſetztes von ihm ausſagen hören. Alle unſere Reden ſprechen nur von entgegengeſetzten Begriffen; dieſe können Gott nicht im eigentlichen Sinne beigelegt werden, denn in ſeinem Gedanken iſt alles Entgegengeſetzte vereinigt. Nicht einmal ſolche Ausdrücke werden wir von Gott als eigentliche Ausdrücke gelten laſſen dürfen, welche ſeine Erhabenheit über alle Ausdrücke entgegengeſetzter Art bezeichnen ſollen; denn wollten wir dies thun, ſo würden wir ihn doch nicht als unausſprechlich anerkennen [2]). Unſere Reden von Gott haben wir daher nur als etwas anzuſehn, was uns von der Nothwendigkeit auferlegt wird Gott nicht ganz zu verſchweigen und die frevelhaften Behauptungen der Ketzer und Ungläubigen zu ertragen [3]). In dieſem Sinne giebt Johannes Scotus nach, daß wir uns der verneinenden und bejahenden Theologie des Dionyſius Areopagita bedienen dürfen, daß wir in der Weiſe der letztern auf Gott die Kategorien anwenden, weil er

---

sensibiles intelligibilesque significationes, qui melius nesciendo scitur, cujus ignorantia vera est sapientia.

1) Ib. I, 74. Est enim ipse similium similitudo et dissimilitudo dissimilium, oppositorum oppositio et contrariorum contrarietas. Haec enim omnia pulcra ineffabilique harmonia in una concordia colligit.

2) Ib. I, 16.

3) Ib. I, 75.

ihre Urſach iſt und in der Wirkung immer etwas von der Urſache ſich ausdrückt [1]; ſetzt aber auch hinzu, daß wir nicht weniger in der erſtern Weiſe jede Ausſage von ihm zu verneinen haben [2]. Er nennt dies natürliche Bezeichnungsweiſen des unausſprechlichen Weſens Gottes [3], obgleich beide in gleicher Weiſe uneigentlich ſind [4].

Man kann jedoch bemerken, daß beim Johannes Scotus wie beim Dionyſius Areopagita eine größere Vorliebe für die verneinende als für die bejahende Theologie herſcht [5]. Beruht doch die Richtung der Wiſſenſchaft, welche er vertritt, vorherſchend darauf, daß dem Verſtande und der Gewohnheit der Menſchen ihr Recht über die Wahrheit im höchſten Sinne zu urtheilen abgeſprochen und die Welt, welcher wir durch Sinn und Verſtand angehören, als die verkehrte Welt dargeſtellt wird [6]. Beſonders aber tritt in der Beſchreibung der erſten Natur Gottes die verneinende Weiſe der Theologie heraus [7], weil in ihr Gott dargeſtellt wird, wie er noch abſolut in ſich verſchloſſen und verborgen iſt. In den andern Formen der Natur beſtrebt ſich Johannes Scotus mehr die bejahende Seite der Theologie heraustreten zu laſſen, beſonders in den beiden mittlern; doch dürfen wir nicht er-

1) lb. I, 22 sqq.

2) lb. I, 14.

3) lb. I, 75. Nihil aliud nos oportet cogitare, nisi ineffabilem ipsius essentiam atque virtutem connaturalibus nobis significationibus nobis suaderi.

4) lb. I, 78.

5) lb. I, 68. Qui (sc. deus) melius nesciendo scitur, — qui verius fideliusque negatur in omnibus, quam affirmatur.

6) Die Finſterniß iſt das wahre Licht. Z. B. ib. II, 17.

7) lb. II, 2 p. 47.

warten, daß er dieſer Richtung, welche in der Anlage ſeines Syſtems liegt, ohne Störung folgen werde; nur zu oft fällt er zurück in die verneinende Theologie, welche ihm wie ſein Schatten folgt, weil er Dinge auszudrücken ſtrebt, welche er ſelbſt für undenkbar und unausſprechlich anſieht.

Die zweite Art der Natur ſchließt ſich ihm unmittelbar an die erſte an. Denn ſie bezeichnet die Schöpfung in ihren urſprünglichen und unerforſchlichen Urſachen, welche auch Vorbilder, Ideen, Formen, ewige Gründe der zeitlichen Erſcheinungen, göttliche Willensacte genannt werden können [1]), und es ſteht ſeine Meinung feſt, daß Gott als Princip der Dinge gar nicht ohne die Thätigkeit gedacht werden könne, in welcher er die Dinge begründet. Gottes Sein, ſein Wille und ſein Schaffen ſind eins [2]). Johannes Scotus läßt ſich dadurch, daß Machen und Schaffen von Gott doch nur uneigentlich geſagt werden, nicht abhalten zu behaupten, daß Gottes Weſen das Machen und Schaffen unabtrennbar in ſich enthalte [3]). Die Urſachen der Dinge ſind daher gleich ewig mit Gott und auch die Schöpfung iſt ewig; denn wir dürfen nicht ſagen, daß von Gott etwas zeitlich ausgegangen ſei. Das Machende und das Gemachte gehören nothwendig zuſammen, weil ſie ein Verhältniß bezeichnen, von welchem kein Glied aufgehoben werden darf ohne zugleich das Ver-

1) Primordiales causae, prototypa, proorismata (nach Dion. Areop.), ideae, i. e. species vel formae, divinae voluntates, immutabiles rationes. lb. II, 2 p. 47.

2) lb. I, 13 p. 7.

3) lb. I, 70 sqq.

hältniß aufzuheben [1]). Gott iſt nicht ohne ſein Wort zu denken, welches ewig und das Princip aller Dinge iſt, und ſo wie das Princip aller Dinge iſt, ſo ſind auch alle Dinge vorhanden [2]). Das Wort oder den Sohn Gottes denkt ſich Johannes Scotus ganz nach der Weiſe der Griechiſchen Kirchenväter, welche die orthodoxe Trinitätslehre ausgebildet hatten, als die ſchöpferiſche Kraft, welche in ſich alle Urſachen der Dinge enthält, als die Idee aller Ideen, welche in ihm ihr ewiges Weſen haben und ewig ſind, ſo wie er ſie ewig gedacht hat. Denn der Verſtand aller Dinge in Gott iſt das Weſen aller Dinge, und Erkennen und Machen iſt in Gott eins und dasſelbe [3]). Nur ſchwach iſt es dabei angedeutet, daß eine völlige Ewigkeit der geſchaffenen Dinge doch nicht zugeſtanden werden könne, weil ſie als geſchaffen vom Schaffenden abhängig ſind und der Schöpfer als den Geſchöpfen vorhergehend gedacht werden müſſe; denn dies Zugeſtändniß wird in der That dadurch wieder aufgehoben, daß hinzugeſetzt wird, die Geſchöpfe wären zwar in den Urſachen von Ewigkeit, aber nicht in ihren Wirkungen [4]). Wenn

1) Ib. II, 21 p. 64. Coguntur autem semper esse relativa et simul esse, quia factor sine facto non est factor et factum sine factore non est factum.

2) Ib. II, 20 p. 61.

3) Ib. II, 20 p. 62 sq. Intellectus enim omnium in deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est deo cognoscere, priusquam fiunt, quae facit, et facere, quae cognoscit. Cognoscere ergo et facere dei unum est.

4) Ib. II, 21 p. 64. Omnis autem creatura incipit esse, quia erat, cum non erat; erat in causis quidem, non erat in effectibus; non omnino igitur vere aeternitati coaeterna est. Ib. III, 5 p. 103.

hierin ein gewiſſes Schwanken ſich erkennen läßt, ſo wird dies dadurch in der That nicht gebeſſert, daß Johannes Scotus auch erklärt, die Schöpfung ſei zwar ewig, aber nur ſofern ſie in Gott ſei [1]), und dabei überall durchſchimmern läßt, daß die Wirkungen der Geſchöpfe und alles, was ein zeitliches Entſtehen und Vergehen habe, doch in Wahrheit Nichts ſei [2]). Gewiß ändert auch die Unterſcheidung, welche ihm geläufig iſt, zwiſchen dem, was iſt, und zwiſchen dem, was nur eine Theilnahme am Sein hat [3]), in dieſen Schwankungen nichts. Sie iſt ihm mit allen Platonikern gemein und wird von ihm nicht weiter gefördert [4]). Seine Lehre bleibt zuletzt doch dabei ſtehen, daß die Ewigkeit der Geſchöpfe weder ihrem Geſchaffenſein, noch ihr Geſchaffenſein ihrer Ewigkeit vorhergehe; wie aber dies zu denken ſei, das, muß er eingeſtehn, überſteige jeden Verſtand ſei es der Menſchen ſei es der Engel [5]). Von dem Satze kommt er nicht los, daß alles gemacht und auch ewig iſt, und daß alles, was in den Geſchöpfen wahrhaft iſt, nichts anderes iſt als die unausſprechliche Natur der ewigen Güte. Die Schöpfung iſt nichts anderes als der Herr der Schöpfung; Gott

---

1) Ib. III, 8 sq.

2) Ib. II, 21 p. 63. Nihil sub sole novum, id est, quicquid novum sub hoc mundo est, nihil est; mundus enim iste totus, novus dicitur, qui aeternus non est, ideoque nihil est.

3) Z. B. ib. III, 1 p. 97.

4) Für eine Förderung kann das ib. III, 9 p. 108 sq. Geſagte nicht gelten. Was gegen das ewige Beſtehen der Welt, wenn auch in einer andern Form, ib. p. 110 erinnert wird, ſie führe eine semiaeternitas ein, gilt gegen den Joh. Scot. ſelbſt.

5) Ib. III, 16 p. 121.

ſelbſt wird in der Schöpfung in unausſprechlicher Weiſe geſchaffen [1]).

Es fehlt nicht an andern Schwankungen in dieſer Lehre von der Schöpfung. Johannes Scotus ſelbſt iſt ſich derſelben wohl bewußt; er glaubt ſogar ſie rechtfertigen zu können aus der Höhe des Standpunktes, welchen er behaupten will und von welchem aus verneinende und bejahende Theologie ihm als nothwendig, aber auch nur als bildliche Auffaſſungen der Wahrheit erſcheinen. In keinem Punkte tritt dies unumwundener hervor, als in der Lehre von der Schöpfung aus Nichts. Zuweilen ſchließt er ſich an die gewöhnliche Lehre der Kirchenväter an, daß Gott aus Nichts zuerſt die Materie geſchaffen und daß dieſes Nichts nicht etwa das göttliche Weſen, ſondern die Verneinung alles Seins bezeichne [2]). Dann aber finden wir bei ihm auch die Anſicht vertreten, welche ſchon Fredegiſus angedeutet hatte, daß jenes Nichts das unausſprechliche Weſen Gottes, welchem kein Sein zukomme, bezeichnen ſolle, ſo daß Gott alles geſchaffen habe aus ſich ſelbſt. Aus ſeinem Weſen ſei alles emanirt; ſeine Klarheit, welche mit Recht auch Dunkelheit genannt werde, breite ſich über alles aus und die ungeformte Materie, aus welcher alles geformt worden, ſolle auch nichts anderes bedeuten, als das Unendliche, welches keine Form habe, weil es alle Formen umfaſſe [3]). Und in der That dieſe Vorſtellungsweiſe ſagt ſeinem in das Dunkele eindringenden Weſen viel mehr zu, als jene an-

1) Ib. III, 17 p. 125 sq.
2) Ib. III, 5 p. 104 sqq.
3) Ib. III, 19 p. 127; cf. ib. II, 16 in.

dere, welche er mit den ſchlagendſten Gründen bekämpfen zu können meint [1]). Doch will er die andere auch nicht verwerfen, weil er eingedenk iſt, daß in der Theologie Verneinungen allerdings noch einen höhern Rang haben als Bejahungen [2]).

Man könnte dies für eine bloße Ausflucht halten, welche er nur gewählt habe um den Worten der Kirchenlehre nicht geradezu zu widerſprechen. Die Lehre, daß Gott die Welt aus ſeinen Weſen gebildet habe, iſt nur eine andere Form des Ausdrucks für die Sätze, daß Gott ſich ſelbſt ſchaffe oder in der Schöpfung geſchaffen werde oder ſich ſelbſt erkenne und ſich ſelbſt offenbar werde; denn auch die beiden letztern bedeuten nichts anderes als die beiden erſten, indem das Sein Gottes von Johannes Scotus durchaus als ein geiſtiges gedacht wird. Jedes Geſchöpf Gottes iſt eine Theophanie, eine Erſcheinung oder Offenbarung Gottes [3]). Ohne irgend eine äußere Veranlaſſung offenbart ſich Gott in ſeinen Geſchöpfen, wird aus einem unfaßlichen ein faßlicher, aus einem unerkannten ein erkannter, aus einem von Accidenzen freier ein den Accidenzen unterworfener, aus einem unzeitlichen ein zeitlicher [4]). Wir ſehen, es wird Gott ſelbſt in dieſer Lehrweiſe ein Werden zugeſchrieben, eine Bewegung, welche Johannes Scotus ausdrücklich nicht allein auf die

1) Ib. III, 22 in.

2) Ib. III, 20 p. 129.

3) Ib. III, 19 p. 127. At vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere, — — ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, i. e. divina apparitio potest appellari.

4) Ib. III, 17 p. 126.

Weiſe bezieht, wie Chriſtus und das göttliche Wort in die Erſcheinung tritt und in uns Leben gewinnt, ſondern ſchlechthin auf Gott ſelbſt. Gott werde, wie unſer Verſtand anfangs nur als ein Vermögen in uns vorhanden ſei und durch ſeine eigenen Gedanken ſich in uns verwirkliche und ſich ſelbſt zur Erkenntniß komme [1]). Hierher gehört auch die Form der Lehre, daß wie er in ſeinen Geſchöpfen ſich ſelbſt offenbar werde, ſo auch liebe er ſich ſelbſt in ſeinen Geſchöpfen [2]). Nach dieſer Vorſtellungsweiſe würde Gott als Anfang aller Dinge nur als ein blindes Princip ohne Erkenntniß ſeiner ſelbſt gedacht werden müſſen, welches nur in ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit ſich ſelbſt bewußt werde, und es mag ſein, daß Johannes Scotus dieſen Gedanken Raum giebt, wenn er von einer Unwiſſenheit Gottes ſpricht und von ihm behauptet, er wiſſe nicht, was er ſei [3]).

Aber unſtreitig hatte dieſe Lehrweiſe ihr Bedenkliches, und wir dürfen nach der Weiſe des Johannes Scotus erwarten, daß er nicht ermangeln werde auch das Gegentheil davon hervorzukehren. Dies geſchieht in jener For-

1) Ib. I, 13 p. 7. Non solum itaque, ut in his, quae ante dicta sunt, consideratum est, divina natura fieri dicitur, dum in iis, qui fide et spe et caritate caeterisque virtutibus reformantur, dei verbum mirabili et ineffabili modo innascitur, sicut ait Apostolus de Christo loquens, qui factus est in nobis sapientia a deo et justificatio et redemtio, sed et quia in omnibus, quae sunt, apparet, quae per se ipsam invisibilis est, non incongrue dicitur facta; nam et noster intellectus, priusquam veniat in cogitationem atque memoriam, non irrationabiliter dicitur non esse. Ib. III, 18 p. 126.

2) Ib. I, 77 p. 44.

3) Ib. II, 28 p. 82.

mel von der Schöpfung der Materie und der Welt aus Nichts, welche daher wohl nicht als eine bloße Anbequemung an die Kirchenlehre zu betrachten iſt. Johannes Scotus war eben nicht geneigt furchtſam an die orthodoxe Lehrweiſe ſich anzuſchmiegen. Wir finden auch viele andere Formeln, in welchen dies nicht geſchieht und dennoch die entgegengeſetzte Denkweiſe ausgedrückt wird. Wo er von Gottes Unwiſſenheit ſpricht, fügt er auch hinzu, ſie ſei unausſprechliche Erkenntniß [1]), und daß Gott nicht wiſſe, was er ſei, habe ſeinen Grund nur darin, daß er überhaupt nicht etwas, ſondern das unendliche Weſen ſei ſchlechthin auch für ſich, welches deswegen durch keine Definition umſchrieben werden könne [2]). Sein Nichtwiſſen ſoll nur bezeichnen, daß die Erkenntniß, welche er von ſich hat, eine andere ſei, als die Erkenntniß eines jeden andern Dinges, welches beſchränkt, welches zeitlich iſt oder gar das Böſe an ſich trägt [3]). Er iſt über jeder Form des endlichen Wiſſens, dagegen wird ihm ein unendliches Wiſſen zugeſprochen, welches mit ſeinem Sein und ſeinem Willen eins iſt, und in dieſem ſeinen Willen ſoll er auch ſeine Geſchöpfe erkennen, welche nichts anderes als ſeine Willensacte ſind. Daher iſt in ihm nichts Unwiſſendes [4]). In dieſer Form der Lehre iſt nun keine Rede davon, daß Gott ſein Weſen erſt zur Wirklichkeit oder aus ſeinem Weſen etwas hervorbringe,

1) Ib. II, 28 p. 82. Ipsis enim ignorantia ineffabilis est intelligentia. Ib. p. 83.

2) Ib. II, 28 p. 77 sqq.

3) Vergl. die vier Arten des Nichtwiſſens, welche Gott ib. II, 28 p. 82 beigelegt werden.

4) Ib. II, 18; 19; III, 17 p. 123.

vielmehr wird alles als urſprünglich in geiſtiger Weiſe in ihm vorhanden angeſehn.

Fragen wir nun, was Gott ſchaffe, ſo finden wir auch hier noch dieſelbe Weiſe des Johannes Scotus alles in die unergründliche Natur Gottes aufzulöſen. Gott ſchafft die urſprünglichen Urſachen; aber wir erfahren, daß dieſe Urſachen in Gott eins ſind und keine Verſchiedenheit auch nur in ſich ſelbſt, keine Definition ihrer eigenen Subſtanz, keine eigenen Unterſchiede oder Accidenzen annehmen, ſondern daß alles dies nur ihre Wirkungen, alſo nicht die zweite, ſondern die dritte Natur trifft [1]). Nur durch die Verſchiedenheit ihrer Erſcheinungsweiſen ſtellen ſich die Urſachen der Dinge als verſchiedene Dinge dar, ſo daß es eigentlich unſere unvollkommene und für jeden verſchiedene Auffaſſungsweiſe iſt, was die Verſchiedenheit der Urſachen uns vorſpiegelt [2]). Wir erkennen hieran die Mühe, welche es dem Johannes Scotus koſtet, von der Einheit zur Vielheit zu kommen. Wenn es ſchon nicht unbedenklich erſcheinen ſollte, daß er lehrt, Gott dürfe kein Weſen und keine Definition beigelegt werden, ſo wird dies unſtreitig noch bedenklicher, wenn er hinzuſetzt, daß nicht minder dasſelbe von den Urſachen der Dinge, welche Gott geſchaffen hat, gelte, ſo daß z. B. auch vom Menſchen, dem Ebenbilde Gottes, keine Er-

1) Ib. II, 28 p. 82. Si enim rationes rerum, quas ipse in se ipso — — creavit, in ipso unum individuum sunt, nullamque definitionem propriae substantiae, proprias differentias, seu accidentia recipiunt; haec enim in effectibus suis, non autem in se ipsis patiuntur etc.

2) Ib. III, 1 p. 99.

klärung, was er ſei, gegeben werden könne, weil er nicht etwas ſei und das Ebenbild Gottes eben ſo unerkennbar ſein müſſe, als Gott ſelbſt [1]). Das Sein der Dinge in ihren urſprünglichen Urſachen iſt jeder Erkenntniß unzugänglich, weil dieſe Urſachen in Gottes unendlichem Weſen ſind. Johannes Scotus beruft ſich dafür auch auf die Lehre, daß der Menſch und der Verſtand jedes vernünftigen Weſens Mikrokosmos ſei [2]) und daß alle Geſchöpfe, weil von Geiſtigem nur Geiſtiges ſtammen könne, in ihren urſprünglichen Urſachen auch nur Geiſt und Verſtand ſein könnten [3]). Aber das Bedenkliche in dieſer Lehre wird nur verſtärkt, indem Johannes Scotus aus ihr die Folgerung zieht, es ſei keine Ordnung unter den urſprünglichen Urſachen, ſondern weil jede das Ganze bedeute, könne auch jede oben angeſtellt werden und es ſei daher im Belieben eines jeden Philoſophirenden, von welcher derſelben er anfangen wolle. Dies ſei die Natur der Theophanien, daß ein jeder nach ſeiner Weiſe ſie auffaſſe und der eine in der einen, der andere in einer andern das Bild Gottes finde [4]).

Wir ſehen, Johannes Scotus meint es in der That ernſtlich mit der Beſtreitung aller Formen unſeres Verſtandes; eine beſtimmte Ordnung der Gedanken, ein Syſtem der Begriffe will er nicht zugeben. Erinnern wir uns daran, daß alle Urſachen in Gott ſeine Ideen ſind, wie wird es da mit ſeiner Ideenlehre ſtehen? Er iſt

1) Ib. II, 28 p. 82; IV, 7 p. 175.
2) Ib. IV, 5 p. 167; V, 25 p. 252.
3) Ib. III, 26 p. 134.
4) Ib. III, 1 p. 100.

ein entſchiedener Verfechter des Realismus. Die allgemeinen Ideen haben ihm eine Wahrheit für ſich; er leitet alles aus einer allgemeinen Form ab, durch welche jedes Beſondere erſt ſein Daſein und ſeine Bedeutung gewinnt. Die allgemeinen Ideen ſind lebendige Kräfte, welche alle Materie durchdringen; denn keine Materie kann ohne Form beſtehen und alles ſetzt daher eine formende Kraft voraus, welche ihm Leben verleiht. Daher ſteht ihm auch die Lehre des Platon feſt, daß die Weltſeele oder das allgemeine Leben alles durchdringe [1]). Was ſind das nun aber für Ideen, welche ſo die Dinge beleben? Eben an der Stelle, wo er die Individualität aller Ideen behauptet, löſen ſich ihm dieſelben in nichts anderes auf, als in die Begriffe, welche man gewöhnlich als Bezeichnungen für die Eigenſchaften Gottes zu betrachten pflegt. Da werden die Güte, das Weſen, das Leben, die Theorie, die Intelligenz, die Weisheit, die Tugend, die Seligkeit, die Wahrheit, die Ewigkeit und dergleichen mehr zu den erſten Urſachen gezählt [2]). Wir erkennen nun wohl, wie von ſolchen Ideen behauptet werden konnte, daß ſie alle daſſelbe bezeichneten, weil wir begreifen, daß keine von dieſen Eigenſchaften Gottes von der andern abgeſondert werden darf.

Jedoch hierauf konnte die Ideenlehre des Johannes Scotus ſich nicht wohl beſchränken. Auch eine andere

1) lb. III, 28 p. 139; 38 p. 152 sq. Eine Vermiſchung heidniſcher und chriſtlicher Lehre, welcher wir bei ihm oft begegnen, iſt es, wenn er daſſelbe vom Worte Gottes lehrt, was von der Weltſeele. So hom. in Joh. p. 342. Et quae nobis omni motu vitali carere videntur, in Verbo vivunt.

2) De nat. div. III, 1 p. 98 sq.

Auffaſſungsweiſe macht ſich bei ihm geltend, welche die Verſchiedenheit der Ideen in Beziehung auf die Arten und Gattungen der weltlichen Dinge zur Anerkennung bringen will. So werden die allgemeinſten Urſachen der Dinge im Worte Gottes von den beſonderſten Subſtanzen unterſchieden, von welchen eine jede ihre Eigenthümlichkeit habe [1]). Vorherſchend ſpricht ſich dieſe Richtung der Lehre in der Weiſe aus, in welcher Dionyſius Areopagita verſchiedene Ordnungen und Grade der Geſchöpfe geſetzt hatte; auch ſchließen ſich daran die Ariſtoteliſchen Grade der lebendigen Weſen an [2]). In dieſer Richtung findet es Johannes Scotus nothwendig, daß ein jedes Geſchöpf Gott in ſeinen nächſten Theophanien erkenne [3]). Warum es ſo ſein müſſe, das ſieht er als ein unergründliches Geheimniß an, welches darin ausgedrückt ſei, daß Gott alles nach Maß und Zahl und Gewicht geſchaffen habe. Wollte man den Grund hiervon weiter verfolgen, ſo möchte man bedenken, wie es ſein würde, wenn Gott alles gleich gemacht hätte, ob nicht dadurch die Schönheit und Harmonie der Welt aufgehoben werden müßte [4]). Wir erkennen hierin, daß Johannes Scotus doch die Geſchöpfe ihrem Weſen nach keineswegs völlig mit Gott zuſammenfallen läßt, indem er einem jeden derſelben eine durch ſeinen Begriff beſtimmte Schranke anweiſt und

1) lb. V, 15.

2) lb. II, 24 p. 76.

3) lb. V, 23 p. 249; 27 p. 260. Quantum creaturae comprehensibili et intelligibili fas, incomprehensibilem et inintelligibilem universitatis causam super omnia exaltati facie ad faciem, hoc est proxima illi theophania, visuri sunt.

4) lb. V, 38 p. 307.

von der Theilnahme an Gottes Wahrheit in einem
wiſſen Maße ausſchließt. Es iſt ihm daher auch g
daß Gott, wie er Bewegung und Ruhe in ſich vere
ſo auch Einheit und Vielheit, Gleichheit und Verſchi
heit iſt [1]).

Wenn man dieſe beiden Richtungen ſeiner Lehre
einander vergleicht, ſo dürfte man geneigt ſein, jen
ſtere für pantheiſtiſch, dieſe andere für theiſtiſch zu
ren. Wir ſind nicht gemeint, den Johannes Scotu
von freizuſprechen, daß ſich Lehrweiſen bei ihm fi
welche den Pantheismus begünſtigen; wir finden
daß er eine vorherſchende Neigung in ſich nährt dieſe
tung einzuſchlagen; aber die entgegengeſetzte Richtun
Lehre findet ſich bei ihm auch, und einem unpartei
Urtheil drängt ſich oft die Bemerkung auf, daß eine
weiſe, welche man auf den erſten Blick für panthe
halten möchte, doch noch einen andern Sinn bei ih
läßt. So iſt es mit ſeiner Lehre von der Einhei
Gleichheit aller Geſchöpfe in ihren Göttlichen Urſ
Der oben angeführten Lehrweiſe des Dionyſius A
gita iſt er im Ganzen nicht ſehr geneigt; er weiß ü
Beſchränkungen derſelben zu finden, und gewiß zeu
von einem umfaſſenden Streben nach wiſſenſchaftlich
kenntniß in ihm, wenn er lieber ſolche Stellen des
nyſius hervorzieht, welche den Geſchöpfen Gottes
unbeſchränkte Gemeinſchaft mit Gott zu verſprechen
nen. Dieſe ſagen ihm zu, weil es ihm keinem Z
unterliegt, daß jedes Geſchöpf Gottes einen Ge

1) De praedest. c. 2, 2.

Gottes zu ſeinem Grunde und Weſen hat und daher ſelbſt verſtändiger Art iſt, weil er aber auch es für die Natur des Verſtandes hält alles zu erkennen, zu durchdringen und in allem zu ſein. Wenn wir den Menſchen zum Beiſpiel nehmen, ſo werden wir bald die Nothwendigkeit einſehn zu unterſcheiden, was wir ſind, was nur unſer und was um uns herum iſt. Unſer iſt der Körper, um uns herum ſind die ſinnlichen Dinge, wir ſelbſt aber ſind über dem Körper [1]). Alle Erklärungen des Menſchen, welche auf ſein Leben im Körper ſich beziehen, treffen daher nicht die Wahrheit des Menſchen; der Menſch iſt in Wahrheit nichts anderes als ein intellectueller Begriff Gottes, und das ſind alle geſchaffene Dinge [2]). Ein jeder intellectuelle Begriff Gottes begreift aber ſelbſt wieder; er iſt ein lebendiges Geſchöpf Gottes, welches die ganze Welt in ſich umfaßt [3]). Alles iſt daher Verſtand und der Verſtand iſt auch alles; denn was der Verſtand begreift, wird er ſelbſt. Indem wir mit einander unterſuchen, du denkſt, was ich denke, und ich, was du, indem wir beide auch erkennen, daß der eine erkennt, was der andere erkennt, werden wir beide, Du in mir ge-

1) Ib. I, 55. Vergl. hom. in Joh. p. 350 sq., wo drei Welten unterſchieden werden, 1) die ſichtbare und körperliche, 2) die unſichtbare, intelligible und 3) der Menſch, welcher beide Welten umfaßt.

2) De div. nat. IV, 7 p. 174. Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. D. Verissima te probatissima definitio hominis est ista, et non solum hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt. Man ſieht hieraus, daß nicht allein der Menſch beide Welten umfaßt.

3) Nach hom. in Joh. l. l. nicht allein die überſinnliche, ſondern auch die ſinnliche Welt.

ſchaffen und ich in Dir. Alle Dinge ſind Gedanken Gottes und oft wahrhafter in dem, welcher ſie erkennt, als in dem, in welchem ſie ſind. Die vernünftige Natur aber kann alles erkennen und daher alles ſein [1]).

Dieſe Gedanken ſind freilich nicht neu, auch könnten ſie wohl ſchärfer und reiner ausgedrückt werden; doch ſind ſie auch oft wieder vergeſſen oder mit nichtigen Gründen beſtritten worden und ich wüßte nicht zu ſagen, daß ſie jemand vor dem Johannes Scotus klarer entwickelt hätte. Auf jeden Fall zeigen ſie, daß er der Gedanken wohl mächtig war, welche allein beim wahrhaft wiſſenſchaftlichen Streben nach der Erkenntniß der Welt und Gottes vor Pantheismus uns bewahren können.

---

1) De div. nat. I, 9. Maximus ait: Quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fit. Ib. II, 8. Intellectus enim rerum veraciter ipsae res sunt, dicente S. Dionysio, cognitio eorum, quae sunt, ea, quae sunt, est. Ib. IV, 8 p. 177. Proinde non irrationabiliter jubemur credere et intelligere omnem visibilem et invisibilem creaturam in solo homine esse conditam, cum nulla substantia sit creata, quae in eo non intelligatur esse. — — Porro si res ipsae in notionibus suis verius, quam in se ipsis, subsistunt, notitiae autem earum homini naturaliter insunt, in homine igitur universaliter creatae sunt. Ib. IV, 9 p. 180. Quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia, quae praecognoscit, est, ut in divino intellectu omnia causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistant. — — Nam et nos, dum disputamus, in nobismet invicem efficimur. Siquidem dum intelligo, quod intelligis, intellectus tuus efficior et ineffabili quodam modo in te factus sum. — — Ac per hoc et ego in te creor et tu in me crearis. Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus, vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus.

Allein wenn nun dieſe Lehren von der Natur, welche geſchaffen iſt und ſchafft, den Weg bahnen ſollten zur Ableitung der ſinnlichen Welt oder der dritten Art der Natur, welche geſchaffen wird und nicht ſchafft, ſo müſſen wir bekennen, daß dafür nur wenig geſchehen iſt. Die Zweideutigkeit oder vielmehr die Zweizüngigkeit aller Behauptungen über die Urſachen muß natürlich auch auf die Betrachtung der Wirkungen ihren Einfluß ausüben. Wenn nun von dieſen nicht geleugnet werden kann, daß ſie in verſchiedener Weiſe erſcheinen, wenn ſie überdies auch in Raum und Zeit vorhanden ſind, ſo war nicht einmal die Verſchiedenheit der Urſachen ohne Widerſpruch feſtgeſtellt worden, viel weniger aber nachgewieſen, wie die körperliche und zeitliche Erſcheinung ſich aus ihnen ableiten laſſe, da die Urſachen nur als geiſtige und ewige Weſen betrachtet werden.

Wir faſſen zuerſt die Verſchiedenheit der Wirkungen in das Auge. Sie iſt die nothwendige Vorausſetzung der ſinnlichen Erſcheinungen, welche Gott hervorbringt; denn alle ſinnliche Erſcheinung zeigt ſich in zeitlicher und räumlicher Bewegung, welche beide nothwendig zuſammen gehören [1]), und in Raum und in der Zeit iſt alles in verſchiedene Theile zerlegbar. Was aber räumliches und zeitliches Daſein hat, wird umfaßt von einer Grenze und hat ein beſtimmtes Maß des Seins [2]), daher auch eine Definition in dem Sinne des Johannes Scotus. Nun zeugt es allerdings von ſeinem wiſſenſchaftlichen Beſtre-

1) Ib. V, 17.

2) Ib. I, 41. Aliquo modo esse est localiter, aliquo modo inchoasse esse est temporaliter esse.

ben, daß er, wie niedrig ihm auch die ſinnlichen Erſcheinungen in Raum und Zeit ſtehen, dennoch ſie keineswegs für bloße Täuſchungen erklärt, vielmehr ihnen ihren Antheil an der ewigen Wahrheit ſichern will. Er ſieht ſehr verſtändig ein, daß ſelbſt im Geringſten noch Wahrheit ſein und daß dieſe Wahrheit auch in der höchſten Wahrheit ihre Stelle haben müſſe. Daher deutet er die Erlöſung aller Geſchöpfe durch den Sohn Gottes in menſchlicher Geſtalt dahin, daß ſelbſt die Erſcheinungen der Geſchöpfe, welche im Menſchen insgeſammt ſich vereinigt fänden, auch an Gott und ſeinem ewigen Sein Theil haben ſollten, und beruft ſich dafür auf den Satz, daß die Urſachen, wenn ſie ewig ſein ſollten, auch ewige Wirkungen haben müßten, denn keine Urſache könne ohne ihre Wirkung ſein [1]). Dies iſt der wiſſenſchaftlichſte Ausdruck für die Wahrheit der Wirkungen, welche wir bei Johannes Scotus finden. An ihn ſchließen ſich andere Äußerungen an, welche in ähnlicher Weiſe auch ſelbſt dem Geringſten ſeine ewige Bedeutung zuſichern ſollen. Soll doch ſelbſt der Schatten nicht nichts ſein und daher auch

1) lb. V, 25 p. 252. Quare descendit (sc. verbum dei)? —— Nullam aliam ob causam, ut opinor, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem actualiter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti et ipsa causa salvarentur. Ac si aperte diceret: Si dei sapientia in effectus causarum, quae in ea aeternaliter vivunt, non descenderet, causarum ratio periret; pereuntibus enim causarum effectibus nulla causa remaneret, sicuti pereuntibus causis nulli remanerent effectus; haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt aut simul et semper permanent. lb. II, 31 p. 89. Causa non est, quae in effectus suos erumpere nescit.

nicht vergehen, ſondern nur in ſeine Urſachen zurückkehren [1]). Auch die Materie iſt unkörperlich und deswegen, obgleich ſie beinahe nichts iſt und nur im Übergange ihr Weſen hat, wie alles Unkörperliche unvergänglich [2]). Sogar die ſinnlichen Vorſtellungen, welche zum Böſen verlocken, ſollen nicht gänzlich nichts ſein und daher auch nicht vergehen können, ſondern im Gedächtniß ihr ewiges Beſtehen haben [3]). Im Allgemeinen wird nach dieſen Grundſätzen einer jeden Natur in ihrer unausſprechlichen Vereinigung mit allem, was iſt, doch ihre Eigenthümlichkeit zu bewahren geſtattet [4]), und die Ordnungen der Geiſter, wie dieſelben durch die unerforſchliche Weisheit Gottes einmal beſtimmt ſind, ſollen auch im Schauen Gottes ihr Maß feſthalten. So wie in einer Harmonie verſchiedene Töne oder Stimmen mit einander vereinigt ſind, ohne daß eine jede für ſich zu ſein aufhört, ſo ſollen in der Vereinigung aller Dinge, auch alle Dinge beſtehen bleiben [5]). Natürlich liegt es dem Johannes Scotus beſonders nahe dieſe Denkweiſe in Beziehung auf den Menſchen geltend zu machen. Da werden wir darauf aufmerkſam gemacht, daß wir als vernünftige Weſen im Anfange unſeres Lebens doch nicht weiſe ſein und die Zierden der Tugend beſitzen könnten, ſondern daß wir zu den natürlichen Gütern, welche uns verliehen worden, die Güter der Vernunft erſt zu gewinnen hätten als die

1) lb. I, 60.
2) lb. I, 58 sqq.; II, 15 p. 56 sq.
3) lb. V, 35 p. 278.
4) lb. V, 8 p. 234.
5) lb. V, 13 p. 236.

Wirkungen der in uns verborgenen Urſachen, daß aber eben dieſe Wirkungen alsdann auch nicht wieder vergehen ſollten [1]).

Dennoch kann Johannes Scotus ſich nicht enthalten auch die entgegengeſetzte Behauptung hervorzukehren. Da erſcheint ihm die Verſchiedenheit der Dinge in ihren Wirkungen nur als ein Übergang, durch welchen wir zu der höhern Vereinigung, zu der Gleichheit aller Dinge gelangen ſollen [2]). Da ſtellt ſich ihm das Wirken aller Dinge nur wie ein Schein dar. Alles, was entſteht, vergeht auch wieder ohne Spur einer Nachwirkung. Die Dinge ſcheinen etwas zu wirken, wirken aber eigentlich nichts, denn alles, was iſt, bleibt doch in ſeinem Weſen. Dieſe Äußerungen und andere ähnlicher Art, welche oft bei ihm vorkommen, haben um ſo größeres Gewicht, je entſchiedener ſie ſich an die allgemeine Eintheilung anſchließen, welche ſeiner Lehre zum Grunde liegt. Denn die dritte Art der Natur, welche die ganze ſinnliche Welt umfaßt, ſoll zwar geſchaffen ſein aber nicht ſchaffen. Bei dem weiten Sinn, welcher dem Worte Schaffen gegeben wird, kann dies nichts anderes heißen, als dieſe ſinnliche Welt ſoll keine bleibende Wirkungen haben, vielmehr alle ihre Güter ſind vergänglich, alles ihr Sein iſt nichts; was ſie zu ſchaffen ſcheint, ſchafft ſie nicht wirklich [3]). Daher

1) Ib. V, 38 p. 308; de praed. c. 16, 7.

2) De nat. div. V, 20 p. 242.

3) Ib. V, 39. Ea vero (sc. natura), quae in effectibus causarum substituta est, solummodo a causis suis creatur, nihil autem creat, quia nihil in natura rerum inferius est ipsa, ideoque maxime in rebus sensibilibus ordinata est. Nec obstat, quod angeli vel homines, sive boni sive mali, aliquod novum

wird ſie auch geradezu nichts genannt, weil ſie nicht ewig iſt und in ihrem Vergehen ihre Nichtigkeit ſich erweiſt. Mit allem, was in ihr iſt, ſoll dieſe Welt vernichtet werden. Das iſt das letzte Urtheil, welches über ſie ergeht [1]).

Wir dürfen es nicht unterlaſſen den Zuſammenhang zu erwähnen, in welchem Johannes Scotus die Lehre von der Dreieinigkeit mit dieſer Lehre von der Theilung der Urſachen in ihre Wirkungen erblickt, wenn gleich wir hierbei uns genöthigt ſehen werden manches mit einfließen zu laſſen, was unſern gegenwärtigen Unterſuchungen fremd iſt. Die Verfahrungsweiſe des Johannes Scotus iſt aber zu abſpringend, als daß nicht der, welcher ſeinen Gedanken folgen will, auch zuweilen von dem bunten Gemiſch ſeiner Lehren etwas annehmen müßte. Im Allgemeinen iſt von ſeiner Trinitätslehre zu ſagen, daß ſie von ihm in ſehr verſchiedener Weiſe gewendet wird. Es ſind die Überlieferungen der frühern Zeit, welche er wiederholt; er bedient ſich derſelben gern, weil ſie ihm Gelegenheit geben die Unergründlichkeit des göttlichen Lichtes oder der göttlichen Finſterniß in verſchiedener Weiſe in Erinnerung zu bringen. Daß er jedoch dieſer Lehre eine beſondere Vorliebe geſchenkt hätte, können wir nicht ſagen. Ihn beſchäftigt bei Weitem mehr ſeine vierfache Eintheilung der Natur und mit dieſer ließ ſich zwar die Dreiheit der göttlichen Perſonen in einen gewiſſen Zuſammenhang brin-

---

humanisque usibus incognitum in hoc mundo saepe putantur creare, dum nihil creant. — — Ad nihilum enim redigetur.

1) lb. II, 21 p. 63. Mundus enim iste totus novus dicitur qui aeternus non est ideoque nihil est, peribit enim cum omnibus, quae in eo sunt.

gen, aber einer genauern Vereinigung widerſetzte ſich doch die verſchiedene Zahl der Glieder beider Eintheilungen. Daher erklärt er denn auch die ganze Trinitätslehre nur für eine bildliche Darſtellung der Wahrheit Gottes. Sie gehört zu den Theophanien, in welchen Gott ſich offenbart; denn Gott iſt mehr als Einheit und Dreiheit [1]). Vater und Sohn werden nur übertragungsweiſe von Gott ausgeſagt [2]); auch die Ausdrücke Perſon und Subſtanz gelten von ihm nur im uneigentlichen Sinne [3]). Von dieſem Standpunkte ausgehend durfte er es denn auch für erlaubt halten die Trinitätslehre in ſehr verſchiedenem Sinn zu deuten. Im Allgemeinen macht er das geltend, was ſchon die Griechiſchen Kirchenväter und Auguſtinus gelehrt hatten, daß die Perſonen der Dreieinigkeit weder Subſtanzen noch Thätigkeiten, ſondern Verhältniſſe (habitudines, relationes) bezeichneten [4]). Aber er läßt ſich dadurch nicht abhalten nach dem Vorgange der Kirchenväter das Bild der Dreieinigkeit auch in ſolchen Unterſcheidungen zu finden, welche doch nur Thätigkeiten, Zuſtände oder Vermögen der Geſchöpfe bezeichnen. So wird ſie verglichen mit dem Weſen, der Weisheit und dem Leben oder mit dem Sein, dem Erkennen und der Liebe, der Subſtanz, dem Vermögen und der Energie (*οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια*), auch mit der Vernunft, dem Verſtande und dem allgemeinen Sinn (*νοῦς, λόγος, διάνοια*) [5]). Genug

1) lb. II, 35.
2) lb. I, 18.
3) lb. II, 20 p. 62.
4) lb. I, 14 p. 9.
5) L. l.; ib. II, 23; 32 p. 91; V, 31 p. 268. Die Verwir-

wir finden hier eine ziemlich bunte Muſterkarte von Vergleichungen, welche an Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie, an Auguſtiniſche und Griechiſche Kirchenlehre anſpielen. Es mag hierbei auch wohl eine Erwähnung verdienen, daß die eine dieſer Vergleichungen an das Auguſtiniſche: Ich denke, alſo bin ich, ſich anſchließt; doch nicht um darin den Grundſatz zu finden, von welchem aus eine ſichere Wiſſenſchaft ſich entwickeln ließe, ſondern nur um zu zeigen, daß in der Einheit des Satzes: ich denke, die Dreieinigkeit der Subſtanz, des Vermögens und der Energie ausgedrückt ſei [1]).

Doch ſoll nicht geleugnet werden, daß bei allen dieſen verſchiedenartigen Vergleichungen Johannes Scotus einen Hauptgedanken im Hinterhalt hat, welcher ihm durch die Lehre von der Dreieinigkeit vertreten zu werden ſcheint. So wie ſeine Lehre überhaupt an die Griechiſchen Kirchenväter hauptſächlich ſich anſchließt, ſo finden wir auch, daß er deren urſprüngliche Faſſung der Trinitätslehre bewahrt hat. Gott der Vater iſt das ewige Princip aller Dinge, er iſt es aber durch ſein Wort, durch ſeinen Sohn, in welchem alle Urſachen der Dinge liegen, ſo daß dieſer auch ſchlechthin das Princip genannt wird [2]), der heilige Geiſt endlich vollendet alle Dinge [3]). Aber es

---

rung in dieſen Unterſuchungen iſt groß genug, um den Joh. Scot. den λόγος und die δύναμις geradezu als identiſch und beide als Bewegungen ſetzen zu laſſen. Ib. II, 23 p. 73.

1) Ib. I, 50.

2) Ib. II, 20 p. 61. Dei nomine patrem, principii filium dei — — significatos.

3) Ib. II, 19 p. 60. Pater siquidem vult, filius facit, spiri-

ſchließt ſich an dieſe Lehrweiſe auch noch eine andere an, welche, nicht weniger von den Griechiſchen Kirchenvätern angeregt, vom Johannes Scotus mit noch größerer Vorliebe verfolgt wird. Sie erblickt im heiligen Geiſte den Vertheiler der göttlichen Gaben [1]). Dies könnte mit der zuvor angeführten Faſſung ſo vereinigt werden, daß man annähme, durch die Vertheilung der göttlichen Gaben würde die Vollendung der Dinge bewirkt. Auch iſt dieſer Gedanke dem Johannes Scotus nicht fremd. An ihn ſchließt ſich die Vergleichung der Trinität mit dem Sein, dem Erkennen und der Liebe an, indem die vollkommene Liebe auch die vollkommene Erkenntniß vorausſetzen ſoll [2]). In dieſer Richtung ſeiner Lehre erſcheint ihm der heilige Geiſt als der Vertheiler der Gaben der Gnade. Allein eine andere Wendung der Lehre findet bei ihm doch noch mehr Anklang. In dem ſchöpferiſchen Worte Gottes nemlich ſind alle Urſachen der Dinge eins, ununterſchieden und ungeordnet; der heilige Geiſt dagegen iſt die Urſache, daß dieſe Einheit zu einer entwickelten Vielheit aller Formen, Individuen, Arten und Gattungen kommt. Er vertheile nicht allein die Gaben der Gnade, ſondern auch der Natur [3]). Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt ihm um

---

tus sanctus perficit. lb. III, 4 p. 103. A se ipsa, in se ipsa, ad se ipsam.

1) lb. II, 22 p. 67. Divinarum donationum partitio distributioque. — — Non enim spiritus ipse secundum naturam donum dei dici potest, sed distributor donorum. lb. III, 17 p. 123. Pater enim facit, in filio fiunt, spiritu sancto distribuuntur.

2) lb. II, 32 p. 91 sq.

3) lb. II, 22 p. 67. Ad quid enim aliud aestimandus spiritus dei primordialium causarum aquas fovisse, foecundasse, nu-

ſo feſter eingeprägt, je leichter er es findet ſie ſowohl mit ſeiner vierfachen Eintheilung der Natur als mit der Lehre der lateiniſchen Kirche zu vereinigen. Was das erſte betrifft, ſo hütet er ſich zwar den Sohn Gottes und den heiligen Geiſt mit der zweiten und der dritten Form der Natur gleich zu ſetzen, denn es würde zu ſehr nach Arianismus klingen, wenn er die beiden letzten Perſonen für Geſchöpfe erklärte; aber dies kann ihn doch nicht abhalten ſie als die Principien der zweiten und der dritten Natur zu betrachten. Gott der Vater iſt die erzeugende Urſache ſeines Sohnes und des heiligen Geiſtes, der Sohn aber die Urſache der Urſachen in ihrer Einheit, der heilige Geiſt endlich die Urſache der Mannigfaltigkeit dieſer Urſachen und ihrer Theilung in ihre allgemeinen und beſondern Wirkungen ſowohl der Natur als der Gnade nach[1]). Was aber das zweite betrifft, ſo vergleicht er den Vater mit dem Feuer, welcher ſeinen Sohn als einen einfachen und an ſich unſichtbaren Stral ausſendet, damit dieſer erſt in den dichten und körperlichen Luftſchichten ſich

---

trisse, nisi ut ea, quae informiter unitimque ac simpliciter in verbo facta sunt, per differentias generum, formarum totorumque ac partium numerorumque omnium distribueret atque ordinaret? — — Quid mirum, si — — non solum dona gratiae — —, sed et dona naturae — — idem spiritus dividat et det?

1) Ib. II, 32 p. 91. Patrem autem causam gignentem nascentis de se filii sui unigeniti, qui causa est omnium primordialium causarum in se ipso a patre conditarum, eundem vero patrem causam procedentis a se sancti spiritus, qui spiritus causa est divisionis et multiplicationis distributionisque causarum omnium, quae in filio a patre factae sunt, in effectus suos et generales et speciales et proprios secundum naturam et gratiam.

breche und dadurch zur Erſcheinung komme [1]). Dies genügt ihm die Lehre der Lateiner vom Ausgehn des heiligen Geiſtes von Vater und Sohn mit der Wahrheit mehr übereinſtimmend zu finden, als die Griechiſche Kirchenlehre.

Sollen wir nun ſagen, Johannes Scotus habe ſich durch dieſe Gründe in ſeiner Vorliebe für jene Lehrweiſe beſtimmen laſſen oder gar durch die Zweideutigkeit, welche in ihr lag, indem ſie die Gaben der Gnade und der Natur in einen Ausdruck zuſammenfaßte? Es iſt wohl noch ein anderer Beweggrund bei ihm wirkſam. Wir haben geſehn, wie ſchwer es ihm wurde von der Einheit Gottes zur Mannigfaltigkeit der Dinge zu gelangen. In dem Worte Gottes, in der zweiten Form der Natur, welche die urſprünglichen Urſachen in ſich umfaßt, ſoll ſie noch nicht enthalten ſein, kaum daß er ſich dazu entſchloß ſie in den Wirkungen, in den geſchaffenen Dingen ſelbſt zuzugeben. Aber dennoch konnte er ſie in ſeinem Syſtem nicht entbehren. Er mußte daher wohl begierig eine Form der Lehre ergreifen, welche ihm einen Anknüpfungspunkt für die Vielheit der Dinge in Gott zu gewähren ſchien.

Und erſt hierdurch hält ſich denn auch Johannes Scotus für berechtigt der ſinnlichen Welt eine Wahrheit beizulegen. Denn in dieſer Vielheit, Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Gaben, welche der heilige Geiſt vertheilt, glaubt er den Grund der Sinnlichkeit nachgewieſen zu haben. Er vergleicht die Dreieinigkeit mit Verſtand (intellectus), Vernunft (ratio) und Sinn. In ſich

1) L. l. p. 90.

ſelbſt verborgen beginnt Gott erſt in ſeiner Form, welche die Vernunft iſt, ſich ſelbſt und andern offenbar zu werden [1]). Aber erſt im Sinn vollendet ſich dieſe Offenbarung, indem er die ganze Mannigfaltigkeit, die Fülle der Urſachen zur Erſcheinung bringt. In ihm wird die Menge der Urſachen in ihre Wirkungen ausgebreitet und dadurch erkennbar, ſo daß wir, wie Gott herabſteigt aus der Einheit in die Mannigfaltigkeit, nun umgekehrt von der Vielheit zur Einheit emporſteigen können [2]).

Erſt hiermit, kann man ſagen, ſind wir in dem Lehrgange des Johannes Scotus auf dem Boden der uns bekannten ſinnlichen Welt angelangt. Die theologiſche Natur ſeiner Lehre offenbart ſich wohl in keinem Punkte ſtärker als in dieſem, daß er einen ſo weiten Anlauf braucht um den Boden zu gewinnen, auf welchem wir ſeiner eigenen Lehre nach von Anfang an ſtehen. Er erklärt es unzähligemal, daß wir Gott mittelbar erkennen müßten, weil er an ſich unbegreiflich ſei [3]), daß wir vom Sinnlichen auszugehen hätten um zum Geiſtigen zu gelangen [4]). Die Welt ſei uns erkennbar; durch ſie ſoll-

1) Ib. II, 23 p. 74. Ipse per se ipsum incognitus est, sed in sua forma, quae est ratio, et sibi ipsi et aliis apparere incipit.

2) L. l. Cunctae quidem essentiae in ratione unum sunt, sensu vero in essentias differentes discernuntur. — — Quodcunque per intellectum suum in ratione sua de deo deque rerum principiis uniformiter cognoscit, hoc totum per sensum in causarum effectibus multipliciter intelligit, et iterum totum, quod per sensum multipliciter sparsum in effectibus intelligit, per rationem in causis unum uniformiter subsistere perspicit.

3) Ib. I, 10.

4) Ib. V, 3 p. 227.

ten wir zu Gott zurückgeführt werden [1]). Dieſe Lehre ſchließt ſich auch an die Vorſtellungsweiſe des Dionyſius Areopagita an. Keine geſchaffene Subſtanz beſitzt die Kraft über die Grenzen ihrer Natur hinauszugehen und Gott ſelbſt unmittelbar zu berühren; dies kann allein die Gnade verleihen [2]). Wir erfahren aber hieraus auch zugleich, daß der heilige Geiſt als Vertheiler der natürlichen Gaben uns doch keineswegs die Vollendung bringt, welche Johannes Scotus uns erwarten läßt. Ehe wir jedoch ſeine Wirkſamkeit in der Gnade betrachten, werden wir ſehen müſſen, welche Gaben der Natur er uns zugetheilt hat.

Alle Erſcheinungen Gottes faßt Johannes Scotus nach dem Dionyſius Areopagita unter den Namen der Theophanien zuſammen. Dieſer Ausdruck wird von ihm im weiteſten Sinne genommen. Er ſoll nicht allein die beſondern Erſcheinungen bezeichnen, durch welche Gott ſeinen Propheten ſich offenbarte, ſondern ſolche Theophanien umfaſſen auch die Urbilder der Dinge, in welchen die Engel die niedern Geſchöpfe gleichſam vor ihrem Daſein, wenn auch nicht der zeitlichen Folge, doch der Ordnung der Dinge nach ſehen [3]); ſie finden ſich nicht weniger in der menſchlichen Seele, wenn Gott ſich zu ihr herabläßt und das Wort Gottes in ihr ſich eine Geſtalt giebt [4]). Da läßt ſich wie Maximus lehrt, Gott aus Liebe zu den Menſchen herab und erhöht den gereinigten

1) lb. I, 14; III, 36 p. 146.
2) lb. II, 23.
3) lb. I, 7.
4) lb. I, 8; 29.

Geiſt zu den Gedanken, in welchen allein das Geſchöpf ihn faſſen kann. Jede Tugend iſt eine ſolche Theophanie und jede Theophanie iſt eine Tugend, ſowohl wie ſie in dieſem Leben im Beginn iſt, als wie ſie im künftigen Leben zur Vollendung gelangen ſoll [1]). Doch nicht allein auf dieſe rein geiſtigen Erzeugniſſe erſtreckt ſich der Begriff der Theophanie, auch alle ſinnliche Erſcheinungen umfaßt er. Der Strom der göttlichen Güte ergießt ſich von oben nach unten zuerſt in die urſprünglichen Urſachen, dann in ihre Wirkungen um alsdann wieder durch die geheimſten Poren der Natur zu ſeiner Quelle zurückzukehren [2]). Es ſind zwei Ströme, aus welchen die Theophanien uns zu Theil werden, der eine fließt durch Verſtand und Vernunft, der andere durch Sinn und Gedächtniß uns zu [3]). Überhaupt haben wir nur zweierlei anzuerkennen, Gott und ſeine Theophanien, welche doch nur in ihm ihre Wahrheit haben und ſind [4]). Wie unſere Vernunft durch ſinnliche Zeichen ſich zu erkennen giebt, und in ihnen gleichſam körperlich verdichtet wird, aber äußerlich erſcheinend doch innerlich unſichtbar bleibt, innerlich ſchweigt, äußerlich ſchreit, und indem ſie in das

1) Ib. I, 9. Et haec causa est omnium virtutum et substantia. Igitur omnis theophania, id est omnis virtus et in hac vita, in qua adhuc incipit in his, qui digni sunt formari, et in futura vita perfectionem divinae beatitudinis accepturi, non extra se, sed in se et ex deo et ex se ipsis efficitur.

2) Ib. III, 4 in.

3) Ib. III, 12 fin.

4) Ib. III, 4 p. 103. Quia sola vera est (sc. summa et trina bonitas). Caetera enim, quae dicuntur esse, ipsius theophaniae sunt, quae etiam in ipsa vere subsistunt.

Innere anderer vernünftigen Weſen eindringt und mit ihm ſich miſcht, immer in ſich ſelbſt bleibt, ebenſo iſt auch die Ausgießung Gottes in ſeine Theophanien zu denken, in welchen er alles macht und alles wird und alles iſt, nur mit dem einzigen Unterſchiede, daß unſere Vernunft die Mittel ſich zu offenbaren von außen entnimmt, nicht ſo aber die göttliche Güte, welche nichts außer ſich hat und alle Mittel ihrer Offenbarung aus dem Nichts gewinnt [1]).

Man kann ſagen, daß Johannes Scotus den ganzen Sinn ſeiner Lehre in dieſen Begriff der Theophanien zu legen ſtrebt. Gottes ewiges und undenkbares Sein, ſein Überſein offenbart ſich in der Einheit der Urſachen und in der Mannigfaltigkeit ihrer Wirkungen dem Verſtand und dem Sinne. Dies iſt der Wille ſeiner unerſchöpflichen Güte. Die Geſchöpfe, welche aus dieſer Offenbarung hervorgehn und in ihr ſind, haben keine andere Erkenntniß von ihm als in ſolchen Theophanien; denn ſie können Gott nicht ſehen, wie er an ſich iſt, ſondern allein vermittelſt ſeiner Theophanien, welche er in ihnen ſchafft. Alles, was vom Verſtande erkannt und von den Sinnen empfunden wird, iſt nichts als des Nicht-Erſcheinenden Erſcheinung, des Verborgenen Offenbarung, des Verneinten Bejahung, des Unbegreiflichen Begriff, des Unverſtändlichen Verſtand, des Unkörperlichen Körper, des Überweſentlichen Weſen, des Unendlichen Definition [2])

---

1) lb. III, 4 p. 104.

2) lb. III, 4 p. 103. Omne enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi non apparentis apparitio, occulti ma

Was nun Erſcheinung iſt, iſt unſtreitig nicht das wahre Sein, welches erſcheint; denn eben dieſem wahren Sein wird die Erſcheinung entgegengeſetzt. Das wahre Sein iſt nur Gott. Aber ſofern Gott vielmehr das Überſein iſt, konnte Johannes Scotus auch wohl die Erſcheinung das wahre Sein nennen. Zu einer ähnlichen Lehrweiſe führt ihn auch ein anderer Weg. Der Verſtand iſt alles in allem, weil er alles erkennt; aber die höchſte und dreifaltige Güte allein erkennt alles, weil ſie alles iſt; daher ſind auch in ihr alle Theophanien, haben am wahren Sein Theil und werden von der heiligen Schrift ſelbſt Gott genannt [1]). Deswegen darf auch die Erkenntniß Gottes durch die Theophanien eine wahre Erkenntniß Gottes genannt werden, wenn gleich Gottes hervorbringende Kraft, wie ſie in ihrem einigen Weſen iſt, in ihr nicht erkannt wird [2]). Wenn die Geſchöpfe in ihrer Erkenntniß über ſich hinausgehn, dann erkennen ſie in den Grenzen ihrer eigenen Natur, daß nicht die Natur, ſondern daß Gott allein in ihr erſcheine und allein

---

nifestatio etc. Im Folgenden muß inintelligibilis für intelligibilis geleſen werden.

1) Ib. I, 7; 8; III, 4 p. 103. Si enim intellectus omnium est omnia et ipsa sola (sc. bonitas) intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa, quae priusquam essent omnia, cognovit omnia, — — quae etiam in ipsa vere subsistunt.

2) Ib. II, 20 p. 62. Quantum datur naturae intelligere, quod superat omnem intellectum, et ad lucem inaccessibilem conceditur accessus per theophaniam, — — ut de omnino per se ipsum incognito habitum quendam verae cognitionis in semet ipsis possideant.

wahrhaft ſei[1]). Wir ſehen, Johannes Scotus legt alle Zweideutigkeit ſeiner Lehre in dieſen Begriff der Erſcheinung, welche iſt, weil alles in Gott iſt, welche auch nicht iſt, weil nichts außer Gott iſt, welche erkennt, weil ſie des Unverſtändlichen Verſtand, welche auch nicht erkennt, weil Gottes Verſtand über ihr iſt.

Es muß als eine Folgerung aus dieſer Lehre von den Erſcheinungen Gottes angeſehn werden, daß Johannes Scotus das Weſen und die Subſtanz aller geſchaffenen Dinge auch nur als Accidenzen der Gottheit betrachtet. Er unterſcheidet hierbei urſprüngliche Accidenzen und Accidenzen der Accidenzen. Jene ſind die Trinität der geſchaffenen Dinge, ihr Weſen, ihr Vermögen und ihre Energie. Wir pflegen ſie als die Subſtanz der Dinge zu betrachten, weil wir von ihnen andere Accidenzen ausſagen. Aber wir müſſen uns erinnern, daß wir auch offenbaren Accidenzen andere Accidenzen beilegen, wie der Quantität eine Farbe oder eine Zeit, in welcher ſie erſcheint; ſo machen wir Accidenzen zu Subſtanzen anderer Accidenzen. Aber die wahre Subſtanz iſt nur das unveränderliche Weſen Gottes und jene Trinität der geſchaffenen Dinge iſt nur als eine Wirkung Gottes zu betrachten, welche in den urſprünglichen Accidenzen der Geſchöpfe zur Erſcheinung kommt[2]).

1) Ib. I, 42. Solus namque deus in ipsis apparebit, quando terminos suae naturae transcendent, non ut in eis natura, sed ut in eis solus appareat, qui solus vere est. Et hoc est naturam transcendere, naturam non apparere.

2) Ib. I, 65. Nam quod semper id ipsum est, vera substantia dicitur. — — Illa trinitas, quae in singulis considerari potest et a prima trinitate essentiali procedens, veluti prae-

Von dieſer Anſicht geht nun auch die Betrachtung der körperlichen Erſcheinung aus. Alle Theophanien bewegen ſich nur im Gebiete des Geiſtigen; denn Gott kann nur den vernünftigen Weſen erſcheinen, welche nach ſeinem Bilde geſchaffen ſind. Daher wird der Menſch als das Ende der Eintheilung und als der Anfang der Analyſe oder der Auflöſung der Erſcheinungen in ihre Urſachen bezeichnet [1]), oder richtiger geſagt, nur die Seele des Menſchen erſcheint in dieſem Lichte, denn nur ſie kann Gott erkennen, nur in ihr kann die Urſache aller Dinge ſich offenbaren, im Körperlichen aber nicht. Deswegen gehört auch der Körper nicht zum Weſen des Menſchen; denn alle Menſchen ſind eines Weſens, aber nicht eines Körpers [2]). Johannes Scotus muß durch alle dieſe Überlegungen zu einem entſchiedenen Idealismus geführt werden. Es läßt ſich erwarten, daß er die körperliche Erſcheinung nur zu den Accidenzen der Accidenzen rechnen werde.

Die Mittel ſeinen Idealismus im Streit gegen die gewöhnliche Vorſtellungsweiſe durchzuführen entnimmt er faſt ſämmtlich der Lehre des Gregorius von Nyſſa, von welcher er überhaupt ſo viele Anregungen erfahren hat. Doch tritt in ſeinen Beweiſen die Unterſuchung über die Kategorien mehr in den Vordergrund, als dies beim Gregor von Nyſſa der Fall iſt. Seine Gründe in dieſen Unterſuchungen ſind nicht alle von gleichem Gehalte;

cedentis causae effectus ejusque primordiales motus quaedamque primordialia accidentia pensanda est Die Qualität iſt das zweite Subject, weil ſie allen übrigen Prädicaten vorausgeht. lb. I, 54 p. 30.

1) Ib. II, 6. Vergl. über Eintheilung und Analyſis ib. II, 1 p. 46.

2) Ib. I, 51.

ſie beruhen aber in ihren weſentlichen Momenten auf einem ſtrengen Realismus. Alles, was ein wahres Sein hat, muß in einer Kategorie ausgedrückt werden können; der Körper aber gehört keiner Kategorie an, denn er iſt wahrnehmbar, während keine der Kategorien als ſolche, d. h. als allgemeiner Begriff wahrgenommen werden kann [1]). Es folgt hieraus von ſelbſt, daß der Körper nicht zu den wahren Gegenſtänden des Denkens gezählt werden könne. Da jedoch der Körper gewöhnlich für eine Subſtanz gehalten wird und überdies alle Kategorien auf der Kategorie der Subſtanz beruhen, ſo ſucht Johannes Scotus beſonders zu zeigen, daß der Körper keine Subſtanz ſei [2]). Wenn er Subſtanz wäre, ſo würde er irgend einer Art oder Gattung der Dinge angehören und das Weſen derſelben an ſich tragen. Wir haben aber ſchon erwähnt, daß der Körper nicht Subſtanz oder Weſen des Menſchen ſein könne, weil das Weſen des Menſchen allen Menſchen gemein iſt, der Körper jedem Menſchen in beſonderer Weiſe zukommt und ſo iſt es nicht minder bei allen Thieren [3]). Jede Subſtanz iſt überdies unvergänglich, der Körper aber vergänglich, alſo kann auch der Körper nicht Subſtanz ſein. Nur dadurch, behauptet Johannes Scotus werden Gattungen, Arten und Individuen dem Untergange entzogen, daß ihnen eine untheilbare Einheit, ihr allgemeiner Begriff, zum Grunde liegt; dem Körperlichen aber wohnt nichts Unvergäng-

1) Ib. I, 52.
2) Ib. I, 35.
3) Ib. I, 51.

liches bei, weil es in Theile ſich zerlegen läßt. Zwar wirft ſich Johannes Scotus ſelbſt ein, auch das Weſen laſſe ſich theilen, wie die Eintheilung der Begriffe zeigt; aber dieſe Theilung iſt doch eine ganz andere, als die Theilung des Körpers. Denn der Körper wird in Theile zerlegt, deren jeder kleiner iſt als das Ganze, das Weſen dagegen wird in Gattungen und Arten und Individuen unterſchieden, ſo daß in jedem Unterſchiedenen das Ganze iſt, denn das Weſen des Menſchen iſt nicht geringer in dem einzelnen Menſchen als in allen Menſchen, ja in jedem lebenden Weſen iſt die ganze Gattung aller lebendigen Weſen [1]). Daher kann auch der Körper ſo zerſchnitten werden, daß ſein Ganzes aufhört zu ſein, weil die Theile nicht mehr durch die Form zuſammengehalten wer-

1) lb. I, 36; 51. Maximum itaque argumentum est, ex quo dignoscitur aliud esse corpus aliud οὐσίαν. Nam οὐσία in genera et species dividitur, corpus vero veluti totum quoddam in partes separatur. Itemque corpus in partibus suis totum non est. — — Et est majus in omnibus suis partibus simul, minus vero in singulis non simul. E contrario autem οὐσία tota in singulis suis formis speciebusque est, nec major in omnibus simul collectis aut minor in singulis a se invicem diversis. Non enim amplior est in generalissimo genere, quam in specialissima specie, nec minor in specialissima specie quam in generalissimo genere. Et ut exemplis utar, οὐσία non est major in omnibus hominibus, quam in uno homine, nec minor in uno homine, quam in omnibus hominibus. Non est major in genere, in quo omnes species animalium unum sunt, quam in homine solo vel bove vel equo. Dies iſt der äußerſte Realismus ohne alle Beſchränkung, welche das ganze Leben der Welt in einem jeden Punkte, die allgemeine Kraft in einem jeden Einzelweſen wiederfindet. Wie dies Joh. Scot. in der Betrachtung des menſchlichen Verſtandes durchführte, haben wir ſchon oben geſehn.

den; das Weſen aber nicht ſo, denn immer bleibt es in allen ſeinen Abtheilungen und Unterabtheilungen. Hieran ſchließen ſich nun auch die Sätze an, daß die Subſtanz einfach iſt und deswegen über keinen Raum nach Länge, Breite und Dicke ſich ausdehnen kann, wärend der Körper zuſammengeſetzt iſt aus Materie und Form und nur als ausgedehnt nach den drei Maßen des Raumes gedacht werden darf [1]).

Aber Johannes Scotus iſt nicht damit zufrieden zu zeigen, was der Körper nicht iſt; es genügt ihm nicht eingeſehn zu haben, daß er weder Subſtanz iſt, noch einer andern Kategorie angehört; er will auch gründlich erforſchen, was er iſt. Nur in unbeſtimmter Weiſe wird ſeine Natur bezeichnet, wenn von ihm geſagt wird, er habe den letzten Ort unter dem Seienden inne, ſo daß er nur Wirkung ſei und beinahe nichts [2]); auch drückt es ſeine Art nicht vollſtändig aus, wenn er als eine beſtimmte, beſondere Quantität, als ein Quantum betrachtet wird, welches als Wirkung der allgemeinen Kategorie der Quantität zu betrachten wäre [3]); vielmehr gilt dieſe Ausſage nur vom geometriſchen, aber nicht vom phyſiſchen oder vom natürlichen Körper, welche beide wohl unterſchieden werden müſſen. Von dem letztern aber iſt die Rede, wenn die Natur des Körpers im Allgemeinen unterſucht wird. Der natürliche Körper nun beſteht aus einer beſondern Figur oder Quantität des geometriſchen Körpers

1) L.
2) lb. II, 31 p. 89.
3) lb. I, 52.

und einer beſondern Form der Qualität [1]). Hiernach bezeichnet ſich ſeine Natur als eine zuſammengeſetzte aus Momenten verſchiedener Kategorien; man würde ſie durchaus verkennen, wenn man den Körper einer Kategorie allein unterordnen wollte.

Indem nun Johannes Scotus weiter unterſucht, wie die Zuſammenſetzung des phyſiſchen Körpers gedacht werden müſſe, hat er im Auge, daß wenn alles Körperliche zuſammengeſetzt iſt, man in der Auflöſung ſeiner Zuſammenſetzung in ihre einfachen Beſtandtheile auf etwas Unkörperliches kommen müſſe. Bei der Frage darnach, was dies Einfache ſei, lehnen ſich ſeine Gedanken an ſehr verſchiedene Vorſtellungen an, aus welchen das Weſentliche herauszufinden nicht ganz leicht iſt. Zuweilen beruft er ſich für die Zuſammenſetzung des Körpers aus unkörperlichen Beſtandtheilen nur auf die vier Elemente, aus welchen jeder phyſiſche Körper beſtände, indem er meint, daß dieſe Elemente wegen ihrer unausſprechlichen Feinheit und Reinheit unſern Sinnen entflöhen und daher nicht mehr als etwas Körperliches angeſehn werden könnten [2]). Aber dies iſt nicht ſeine letzte Entſcheidung; denn auch die Elemente ſind zuſammengeſetzt aus ihren Qualitäten, der Wärme und der Kälte, der Feuchtigkeit und der Trockenheit; nur in Verbindung mit einer beſtimmten Form bilden ſie den ſinnlichen Körper [3]). Zu-

1) Ib. I, 53 sq. Hier werden auch die ſubſtantiellen Formen, welche Arten und Gattungen der Subſtanzen ſind, von den qualitativen Formen ſorgfältig unterſchieden.

2) Ib. I, 36.

3) Ib. I, 51; 54; II, 31 p. 89; III, 33 p. 143.

weilen führt er dieſe Zuſammenſetzung auch auf Form und Materie zurück, welche beide unkörperlich ſind und nur durch den Verſtand begriffen werden können, erinnert dabei aber doch, daß auch die Materie noch theilbar ſei [1]). Viel genauer aber, als alle dieſe Verſuche das Körperliche auf eine unkörperliche Grundlage zurückzuführen hängt es mit ſeinem Begriffe des phyſiſchen Körpers zuſammen, wenn er erklärt, er ſei zuſammengeſetzt aus Punkten, Linien und Flächen und aus der Solidität, welche alle als unkörperliche Dinge gedacht werden müßten [2]), denn jene erſten ſollen unſtreitig das beſtimmte Quantum, dieſe die allgemeine Qualität des phyſiſchen Körpers bezeichnen. Auch die vorher angeführte Erklärung der Elemente aus ihren Qualitäten und einer beſtimmten Form wird man nun wohl in demſelben Sinn deuten müſſen, indem man unter dieſer Form nur die geometriſche Figur verſteht, und ſelbſt die Zuſammenſetzung aus Form und Materie iſt derſelben Deutung fähig, wenn man die Materie als beſondere Qualität, die Form als räumliche Figur ſich denkt. Ein Zuſatz zu dieſer Darſtellungsweiſe iſt es allerdings, wenn außer der beſtimmten Quantität und Qualität auch von den übrigen Kategorien noch Lage und Beſchaffenheit (habitus) zu der Zuſammenſetzung des Körpers hinzugezogen werden [3]), aber ein Zuſatz, welcher nichts Weſentliches hinzufügt, indem die Lage an die be-

1) Ib. I, 44; 54; 59; 62.

2) Ib. I, 44.

3) Ib. I, 36. Es wird hier bewieſen, daß die übrigen Kategorien an der Zuſammenſetzung des Körpers keinen Theil haben, weil ſie nicht ſinnlich d. h. körperlich wahrgenommen werden.

ſtimmte Quantität, die Beſchaffenheit an die Qualität wohl ſich anſchließen wird. Über die Art, wie dieſe Zuſammenſetzung der verſchiedenen Kategorien zu einem Körper ſich vollziehe, wird alsdann angegeben, daß ſie ihren Grund darin habe, daß alle übrige Kategorien in der einen Subſtanz ſind. Die Subſtanz iſt die Grundlage der Quantität und der Qualität und nur deswegen erſcheint ſie körperlich ohne körperlich zu ſein, weil in ihr ihre Accidenzen, die beſtimmte Quantität und die beſtimmte Qualität, zuſammenkommen und die übrigen Accidenzen, Lage und Beſchaffenheit annehmend, den ganzen Körper bilden [1]). Man begreift hieraus auch, wie Johannes Scotus behaupten konnte, weder das Weſen der Dinge, noch ſeine Accidenzen veränderten ſich, ſondern nur die Theilnahme derſelben an einander [2]). Denn dieſe Accidenzen ſind auch allgemeine Begriffe und haben an ſich ein unveränderliches Weſen — dies iſt nur eine Folgerung der Ideenlehre —, dagegen das Körperliche allein, d. h. das Zuſammentreffen der Accidenzen in einer oder an einer Subſtanz und mithin dieſe gegenſeitige Berührung oder dieſe gegenſeitige Theilnahme derſelben unter einander, iſt oder erſcheint in veränderlicher Weiſe.

1) lb. I, 54. — cum ipsa ousia, in quantum ousia est, nullo modo visibiliter tractabiliterque ac spatiose valeat apparere. Concursus vero accidentium, quae ei insunt, vel circa eam intelliguntur, sensibile quoddam spaciosumque per generationem potest creare. Quantitas siquidem et qualitas quantum et quale inter se conjungunt. Quae duo inter se conjuncta modo quodam temporeque generationem accipientia corpus integrum ostendunt. Caetera enim accidentia his superaddita esse videntur.

2) lb. I, 32.

Der Sinn dieſer Lehre geht nun offenbar darauf aus nur das, was vom Verſtande erkannt wird, als das Wahre erkennen zu laſſen, dagegen alles, was wir durch die Sinne als ein Körperliches auffaſſen, nur als einen Knäuel verworrener Gedanken zu bezeichnen, welcher in ſeine Elemente aufgelöſt werden müſſe, um das darin enthaltene Wahre erkennen zu laſſen. In unſerm Sinn und in unſerer Einbildungskraft, welche die ſinnlichen Eindrücke wiederholt, faſſen wir Qualitäten und Quantitäten, auch wohl noch andere Kategorien, welche wir unterſcheiden ſollten, zu einer Vorſtellung des Körpers zuſammen. Die Elemente, welche wir da mit einander verbinden, ſind insgeſammt wahr; denn die Bilder der Einbildungskraft dürfen nicht mit dem Falſchen verwechſelt werden, vielmehr liegt einem jeden Bilde der Einbildungskraft, einer jeden ſinnlichen Vorſtellung etwas Wahres zum Grunde [1]; aber indem wir in unſern ſinnlichen Vorſtellungen das verwirren, was wir unterſcheiden ſollten, können wir auch nicht darauf Anſpruch machen, das Wahre, wie es iſt, die Gründe der Erſcheinung zu erkennen. Die körperlichen Werkzeuge, durch welche wir ſinnlich das Sinnliche wahrnehmen, verbergen uns nur die Wahrheit [2].

Aber hiermit ſtößt nun auch Johannes Scotus auf die Schwierigkeiten, welche von jeher den Platonikern Sorge und Verwirrung erregt haben. Woher iſt dieſe Verwirrung der ſinnlichen Vorſtellung, wenn der Körper,

1) lb. V, 36 p. 279 sq.

2) lb. II, 26 p. 75. Nostra corpora et tenebras ignorantiae animabus ingerunt et veritatis cognitionem repellunt.

durch welchen wir ſinnlich wahrnehmen, ſelbſt nicht iſt? Wie gerathen wir in den Irthum, wenn wir den ewigen Erzeugniſſen Gottes angehörig, ſo weit wir wahrhaft ſind, auch an der ewigen Wahrheit Theil haben? Die Sinne ſollen uns zur Erkenntniß führen; aber ſie führen nur die Verwirrung herbei und ziehen uns vom Ewigen ab, welchem wir urſprünglich angehören. Alle Gedanken, welche hierüber Johannes Scotus entwickelt, zeugen nur von der Verlegenheit, in welcher er ſich findet, indem er auf der einen Seite den Irthum nicht leugnen darf, weil er zu ſeinem Streite gegen die menſchliche Vorſtellungsweiſe vorausgeſetzt werden muß, auf der andern Seite aber ihn aus den Grundſätzen ſeiner Lehre nicht abzuleiten vermag.

Wie ſich erwarten läßt, findet ſich bei ihm, wie bei andern Platonikern, das Beſtreben den Irthum und die ſinnliche Verwirrung allein dem Menſchen Schuld zu geben und ihn als Sünde, als Erzeugniß des böſen Willens zu betrachten. Die Natur des Körpers haben wir nicht eigentlich oder im nächſten Sinne als ein Werk Gottes anzuſehn, ſondern als eine Folge unſeres Falls, indem wir ſelbſt dem Sinnlichen uns hingaben und dadurch unſern Körper hervorbrachten [1]). Gott iſt unſterblich und was er unmittelbar hervorbringt, iſt daher auch unſterblich; alles Sterbliche dagegen, was in dieſer ſinnlichen Welt zu ſein ſcheint, machen wir entweder ſelbſt durch unſere irrigen und unvernünftigen Bewegungen oder läßt Gott nur zu wegen unſerer Sünde, daß es von guten

1) lb. II, 24 p. 75. Anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subjectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat.

oder böſen Geiſtern hervorgebracht werde [1]). Gott als Urſache des Böſen, des Scheines oder des Irthums anzuſehn würde Frevel ſein; er kann dergleichen nicht vorherbeſtimmt haben [2]). Deswegen iſt Johannes gegen die doppelte Prädeſtination der Guten zur Seligkeit, der Böſen zur ewigen Verdammung. Dem Böſen möchte er in dieſer Richtung einen poſitiven Gehalt beilegen. Er ſieht in ihm eine Umkehrung der natürlichen Ordnung, eine Übertretung des göttlichen Geſetzes. Der Menſch ſollte zuerſt zur Betrachtung Gottes ſich wenden, nachher erſt das Geſchöpf aus ſeinen Gründen erkennen; ſeine Sünde aber war, daß er dem Geſchöpfe den Vorzug gab, verführt durch deſſen gemiſchte Natur, in welcher auch etwas Gutes ſich finden ließ [3]). Wäre der Menſch beim Guten geblieben, ſo würde er ohne Vermittlung des Schluſſes und einer mühevollen Forſchung Gott geſchaut haben [4]).

Noch viel ſtärker jedoch entwickeln ſich ſeine Gründe nach der andern Seite zu, wo ihm Irthum und Sünde nur als etwas Natürliches, aber auch nur als etwas Negatives, der beſchränkten Natur des Menſchen Unver-

---

1) lb. II, 26 p. 75. Deus enim immortalis est et quodcunque per se ipsum facit, immortale est. Omne siquidem mortale, quodcunque in hoc sensibili mundo esse videtur et fragile et transitorium, aut nos ipsi facimus nostris irrationalibus motibus errantibus, aut propter delictum nostrum fieri sinitur. lb. IV, 12 p. 191.

2) lb. IV, 16 p. 206; V, 36 p. 283; de praed. c. 3, 3.

3) De div. nat. IV, 16 p. 205. Malum sub figura boni latens, cujus fructus mixta scientia est, hoc est confusa. lb. IV, 16 p. 205; V, 36 p. 287.

4) lb. IV, 5 p. 170.

meidliches ſich darſtellen und daher auch ohne Weiteres von Gott hergeleitet werden. Wenn Gott als Grund des Gegenſatzes, als Vertheiler ſeiner Gaben gedacht wird, ſo ſchließt ſich daran auch der Gedanke an, daß er Grund des Böſen ſei, welches in der Entgegenſetzung der Dinge dem Guten wie ſein Schatten folge [1]). Nur als unmittelbarer Grund desſelben ſoll er nicht gelten, weil es nicht zu den Urſachen, ſondern zu den Wirkungen der Dinge gehört. Zwar beſtreitet er die doppelte Prädeſtination, aber nur weil alles, was iſt, in Gott ſein müſſe, in Gott aber keine Doppelheit, kein doppelter Wille, keine doppelte Vorherbeſtimmung ſein könne [2]); weil deswegen auch das Böſe nicht ſei und weder vorhergewußt, noch vorherbeſtimmt werde [3]). Da findet er die Meinung nicht unannehmlich, daß alles, was wir Böſes nennen, doch im Ganzen und in der Wahrheit genommen nicht übel ſei, denn als nothwendiger Gegenſatz gegen das Gute diene es mitſamt ſeiner Strafe zur Schönheit der Welt [4]). Mit Rückblick daher auf das Uneigentliche, welches in den Ausdrücken Vorherbeſtimmen und Vorherwiſſen liege [5]), geſteht er ein, daß Gott die Böſen zur Strafe, ja daß er die Zahl aller Böſen, wie aller Guten vorherbeſtimmt habe [6]). Hiervon weicht noch eine

1) Ib. I, 68; V, 26 p. 255.

2) De praed. c. 2, 1; 2; 6.

3) Ib. c. 3, 3; c. 10, 2 sq.; de div. nat. III, 2 p. 101.

4) De praed. c. 17, 1; de div. nat. V, 35 p. 275; 36 p. 282; p. 285; p. 291.

5) De praed. c. 9, 5 sq.

6) Ib. c. 18, 7. Praedestinavit itaque deus impios ad poenam vel interitum. Ib. c. 18, 8. Itaque utriusque praedestina-

andere Anſicht ab, doch für unſere gegenwärtige Unterſuchung nur in einem Nebenpunkte, welche nicht einzelne Menſchen als Gute, andere als Böſe bezeichnet, ſondern das Böſe als etwas Nothwendiges an der guten Natur des Menſchen anſieht. Sie ſteht mit der Lehre, daß der Irthum mit der Sünde und beide mit der Sinnlichkeit und dem Leibe des Menſchen zuſammenhängen, in der genaueſten Verbindung. Von dieſer Seite wird behauptet, die menſchliche Natur habe doch nicht ſündigen wollen, ſondern habe nur durch den ihr anklebenden Sinn, ſo lange ſie noch nicht vollkommen feſt war, betrogen werden können [1]; der Körper ſei dem Menſchen nothwendig, denn die Seele gehe nur der Würde, aber nicht der Zeit nach dem Leibe voran, ſo daß auch Adam und der Teufel niemals im Guten geſtanden, ſondern von Anfang an geſündigt hätten [2]. Noch nach einer andern Seite wird dieſe Lehre gewendet, ohne doch aus derſelben Richtung zu kommen, wenn Johannes Scotus nach dem Gregorius von Nyſſa und dem Maximus die Trennung des Menſchen in zwei Geſchlechter von ſeinem Fall ableitet, indem das weibliche Geſchlecht die ſinnliche Wahrnehmung, das männliche die Vernunft bezeichnen ſoll, aber auch zugleich dieſe Trennung als eine urſprüngliche und natürliche betrachtet wird. Wir werden daher auch die Befleckung des Menſchen in ſeinem ſinnlichen und ſündlichen Leben als eine urſprüngliche und natürliche anſe-

---

tus est numerus. Überhaupt haben alle Geſchöpfe eine beſtimmte Zahl. Hom. in Joh. p. 334.

1) Ib. IV, 5 p. 170.

2) Ib. II, 25; IV, 15 p. 196 sqq.

ben müſſen [1]). Dieſe ganze Lehrweiſe entſpricht der Annahme des Johannes Scotus, daß die Einheit der urſprünglichen Urſachen in ihre natürlichen Wirkungen ſich ſpalten müſſe um zur ſinnlichen Erſcheinung zu kommen, und im Beſondern ſchließt ſie ſich der Annahme an, daß im Menſchen die Eintheilung der Dinge ihre äußerſte Grenze erreiche, daher müſſen auch im Menſchen die beiden äußerſten Endpunkte des Seins, Sinn und Verſtand, Körper und Geiſt mit einander verbunden ſein [2]); er iſt die mittlere Welt, welche Sichtbares und Unſichtbares, Sinnliches und Intelligibles mit einander verbindet, ſo daß jede Art der Geſchöpfe in ihm vereinigt iſt [3]). Die Sünde erſcheint ſo als die Spitze aller Erzeugniſſe der Gottheit. In allen Wirkungen der Geſchöpfe brechen nur ihre natürlichen Urſachen hervor, und wenn ſie auch im Böſen zuletzt ſich entfalten, ſo iſt auch der Sünde ihr Maß von Gott geſetzt, weil ſie ſonſt ſtrebend nach nichts in nichts ſchlechthin ſich auflöſen würde [4]).

Dieſe Schwankungen über den Grund und die Natur des Böſen ſind daher auch ganz von derſelben Art, wie ſeine Schwankungen über die Natur und den Grund der Geſchöpfe überhaupt. Indem er auf ihre Mängel blickt, möchte er irgend eine Möglichkeit auffinden ihnen ein von Gott abgelöſtes, ja unabhängiges Sein beizulegen; aber indem er auf Gottes allmächtiges, allumfaſſendes und allgütiges Weſen ſieht, weiß er den Geſchöpfen auch nur

1) lb. IV, 15 p. 197 sq.; 16; 20 p. 211.
2) lb. II, 5.
3) Hom. in Joh. p. 350 sq.
4) De praed. c. 18, 7.

ein vollkommenes Sein im Vollkommenen zuzuſchreiben und wendet ſich nun der Betrachtung zu, daß ſie ihren Weſen, ihrem alles umfaſſenden Verſtande nach alles in ſich begreifen.

Beide Richtungen ſeiner Lehre müſſen natürlich in ſeinen Gedanken über die Rückkehr der Dinge zu Gott im härteſten Streite einander begegnen. Die Annahme einer ſolchen Rückkehr liegt ſchon in ſeiner oberſten Eintheilung der Natur ausgedrückt. Die vierte Art der Natur bezeichnet Gott ſofern er das Ende aller Dinge iſt. Mit der Überzeugung welche er hat, daß die ganze Welt vergehen und in Gott als ihre ewige Urſache zurückkehren werde, hängt ihm die Lehre von der Schöpfung am das genaueſte zuſammen. Die weltlichen Philoſophen haben nur deswegen die Schöpfung der Welt nicht annehmen wollen, weil ſie einſahen, daß ſie dadurch auch genöthigt werden würden die Vergänglichkeit und das Ende der Welt anzunehmen [1]).

Seine Überzeugung von der Rückkehr aller Dinge in Gott hat aber auch noch andere Gründe. Er ſtellt den Grundſatz auf, daß alle Dinge in natürlicher Bewegung nach ihrem Principe ſtreben und außer ihm keine Ruhe finden können. Sollten ſie daran verhindert ſein in ihn zur Ruhe zu gelangen, ſo würde ihr natürliches Beſtreben ihnen nur zum Verderben und zum Elend ausſchla-

1) De div. nat. V, 18. Maxime namque sapientes mundi non ausi sunt docere vel concedere hunc mundum temporali principio per generationem inchoasse, ne cogerentur fateri finem temporis per occasum habiturum esse.

gen [1]). Natürlich ſieht er hierbei auf die vernünftigen Geſchöpfe, da er ja andere nicht anerkennt, und es iſt daher das Verlangen des vernünftigen Geſchöpfes nach der Erkenntniß ſeines Schöpfers und das Vertraun auf die Güte des Schöpfers, was ihm feſtſtellt, daß alle Geſchöpfe auch im Stande ſein werden ihr Princip zu erreichen. Das vergebliche Beſtreben zu erreichen, was man will, aber nicht erreichen kann, iſt das ewige Elend [2]). Zu einem ſolchen kann uns Gott nicht beſtimmt haben.

Daher nimmt er nun an, wenn Gottes Beſtimmung untrüglich iſt, daß alles ſich in Gott verwandeln werde. Doch ſoll dadurch die Natur der geſchaffenen Dinge nicht vergehn; in allen wird Gott ſein, und alſo wird er in allen erkannt werden [3]). Die Möglichkeit, daß alle Dinge in Gott vereinigt beſtehen können, beruht auf der verſtändigen Natur aller Dinge, von welcher wir ſchon früher geſehn haben, daß ſie im Stande iſt in alles ſich zu verſetzen und alles zu ſein und alles zu umfaſſen. Da kehren alle Accidenzen, alle ſinnliche Vorſtellungen in ihren Verſtand, in ihre Subſtanz zurück und haben in dieſer ihr ewiges Sein. Da iſt die unvergängliche Trinität des Geiſtes, das Weſen, das Vermögen und die Energie, eins in unausſprechlicher Einfachheit, ohne Anhäufung, ohne Verwirrung, ein jedes Weſen für ſich, aber doch in jedem Weſen alles zuſammen [4]). Schon im irdiſchen Leben ſoll dieſe Rückkehr zu Gott beginnen, wenn wir die

1) lb. V, 34.
2) De praed. c. 18, 7.
3) De div. nat. I, 20.
4) lb. I, 42; 50; V, 9; 13 p. 237 ſin.

phanie ſchauen können. Das andere liegt in der beſ
dern Lehre des Dionyſius Areopagita, welche unter
Geſchöpfen Gottes unterſcheidet, je nachdem ſie Gott
fernter oder näher ſtehen, und den entfernter Stehen
die Erkenntniß Gottes nur durch die Näherſtehenden
mitteln läßt[1]). Es iſt aber merkwürdig, wie ſehr
dieſe Anſicht doch gegen jene zurückſteht. Er läßt
dieſer nach, indem er zugiebt, daß ein jedes Geſch
Gott in ſeiner nächſten Theophanie, gleichſam in ſei
unmittelbaren Erſcheinung, wenn auch nicht in ſein
Weſen zu erkennen im Stande ſei.

Denn es tritt nun hierbei die Anſicht ein, daß G
nicht allein Vertheiler der natürlichen Gaben, ſond
auch der Gaben der Gnade und erſt hierdurch der wa
Vollender der Dinge ſei. Auch dieſe Lehre wird von
hannes Scotus in verſchiedener Weiſe gewendet, ſo
zuweilen die Vollendung der menſchlichen Natur oder
Geſchöpfe überhaupt zwar nicht ohne Gottes Gnade
ſchieht, denn alles in ſeinen Geſchöpfen iſt ja ſein W
aber doch auch die Gaben der Gnade nur als natürl
Entwicklungen der menſchlichen Freiheit erſcheinen, in
die Zierden der Tugend von den Menſchen wenn
ohne ihr eigenes Verdienſt gewonnen werden[2]), zuwe
dagegen der Gedanke geltend gemacht wird, daß ein

1) lb. V, 38 p. 307.

2) lb. V, 23 p. 247 sqq.; 38 p. 308. Es liegt hierin
Beſtreben die Gnadenwirkungen mit den natürlichen Wirku
Gottes in Verbindung zu ſetzen. Aus demſelben Beſtreben
es hervor, daß Joh. Scot. die Wunder, ſofern ſie gegen die
tur ſein ſollen, verwirft. lb. V, 23 p. 247.

des Geſchöpf von Natur einen beſtimmten Charakter oder Grad ſeines Seins empfangen habe, daß aber die Gaben der Gnade die Natur erhöhen. Hier unterſcheidet Johannes Scotus von der allgemeinen Rückkehr aller Dinge eine beſondere Rückkehr der Erwählten [1]), ſo daß die erwählten Menſchen zu Engeln erhoben werden ſollen, um die Stelle der gefallenen Engel zu erſetzen, ja daß den Geſchöpfen verſprochen wird, ſie würden durch die Gnade vergöttlicht werden [2]). In dieſer Anſicht wird der Satz aufgeſtellt, daß zwar unſer Verdienſt dazu hinreiche uns in den urſprünglichen Zuſtand unſerer Natur wiederherzuſtellen und vom Böſen uns zu reinigen, daß aber die höhern Güter, welche über unſere Natur hinausgehen, von der göttlichen Gnade uns verliehen werden müßten [3]).

Dieſe Schwierigkeiten, welche in der Lehre des Johannes Scotus keineswegs eine genügende Löſung erhalten, ſtehen mit einer nicht geringern in Verbindung. Den Erwählten ſtehen die Nicht-Erwählten, die Verworfenen entgegen, die gegen Gott aufrühreriſchen Geiſter, welche von der gemeinen Meinung zu ewiger Strafe verdammt werden. Wie werden dieſe an der allgemeinen Rückkehr der Dinge zu Gott Theil haben können? Johannes Sco-

1) lb. V, 23 p. 248; 38 p. 306 sqq.

2) De praed. c. 8, 2; de div. nat. V, 23 p. 247 sqq. Solis electis dat deificari. lb. V, 39.

3) lb. V. 23 p. 247 sqq. Natura est datum, gratia vero donum. Natura ex non existentibus in existentia adducit, donum vero quaedam existentium ultra omnia existentia in ipsum deum evehit. lb. V, 32 p. 272. Anders aber ib. IV, 22 p. 215.

tus ſucht ſich allerdings ſelbſt jener gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe anzuſchließen. Doch weniger in ihrer grob ſinnlichen Form, als in der feinern Lehrweiſe, welche ſeine Lieblinge unter den Griechiſchen Kirchenvätern gewählt hatten. Zwar läßt er ſich ſogar dazu herab das Feuer, in welchem die Verdammten gequält werden ſollen, als ein körperliches Feuer gelten zu laſſen und die Möglichkeit einer Ausdauer im ewigen Feuer am Asbeſt und am Salamander anſchaulich zu machen [1]), wo er aber in einer wiſſenſchaftlichen Weiſe über den Zuſtand der Dinge nach ihrer Rückkehr zu Gott handelt, wird das körperliche Feuer ihm nur zu einem Bilde der ewigen Qual, welche die böſen Geiſter in ihrem nichtigen Streben nach ſinnlichem Genuß fühlen werden, wenn ihnen ein jedes Mittel der ſinnlichen Befriedigung fehlt [2]). Denn dies iſt ſeine durchgehende Denkweiſe, daß alle Weſen, böſe und gute, doch zuletzt in ihre urſprüngliche Natur zurückkehren werden, um der natürlichen Güter ſich zu erfreuen, welche ihnen Gott in ſeinem unveränderlichen Weſen verliehen hat. Daher bleiben die natürlichen Güter der Ver-

1) De praed. c. 17, 7 sq.; c. 19, 1; 4.

2) Der Doppelſinn des Wortes Körper, welches bald die ſinnliche Erſcheinung, bald die verborgenen Gründe derſelben bezeichnen ſoll, ſpielt dabei ſeine Rolle. De nat. div. V, 32 p. 272. Sive in solis animabus, sive receptis corporibus velut inextinguibili flamma ardebunt. Es ſind vanae falsaeque phantasiae, welche die Böſen quälen werden. Vergl. ib. V, 31 p. 270. Sola vero illicita voluntas malorum hominum et angelorum, sauciata pravorum morum memoria conscientiaque in se ipsa torquebitur. Dieſe Vorſtellungsweiſe fehlt auch in der Schrift de praed. nicht. S. c. 18, 7. Fit misera inanium voluptatum egestate.

worfenen auch im Ende der Welt; auch die abgefallenen Geister werden in ihnen Ruhe finden, wenn nichts mehr dem Wandel unterworfen ist [1]). Johannes Scotus geht sogar noch weiter; er sieht die vernünftigen Wesen vor ihrem Fall insgesammt als Engel an und verspricht ihnen nun auch, daß sie in diesen ihren ursprünglichen englischen Zustand ohne Ausnahme zurückkehren werden [2]). Auch andere Punkte seiner Theorie, welche von der Kirchenlehre bedeutend abweichen, stimmen hiermit überein. Den Abfall zum Bösen sieht er zwar als einen allgemeinen an, aber nicht allein für die Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen, weil alle in die sinnliche Welt eintretend auch am Sinnlichen und Bösen haben Theil nehmen müssen. Dadurch sind nun auch die natürlichen Güter der vernünftigen Wesen ihnen nicht entrissen worden; denn wir sind noch immer mit Gott unmittelbar vereinigt [3]); das Bild Gottes, welches in uns ist, haben wir zwar entstellen, verunreinigen, entfärben können, aber nicht aufheben, nicht vernichten [4]); der freie Wille, welcher zur Natur und Substanz des Menschen gehört, ja seine ganze Natur ist [5]), wohnt uns noch immer bei, nur das Können des Guten, welches ein Geschenk der Gnade, haben wir durch die Sünde verloren [6]). In dieser Rich-

1) De div. nat. V, 23 p. 249; 38 p. 310.

2) lb. V, 32 p. 272 sq. Tertia (sc. rationabilis creaturae theoria) in reditu ipsius generaliter per se ipsam in angelicum statum, quem deseruit, cadens.

3) lb. II, 5.

4) lb. IV, 6; V, 6 p. 230.

5) De praed. c. 8, 2.

6) lb. c. 4, 6 sq. Es beruht hierauf die Unterscheidung zwi-

tung meint er auch wohl, der gefallene Menſch könne nu durch göttliche Gnade von der Verkehrtheit des Böſe befreit werden [1], ganz anders als wir ihn früher dar über ſich äußern hörten; aber wir können das nur für ei nen übertriebenen Ausdruck anſehn, denn im Allgemeine iſt er der Meinung, daß dieſes ſinnliche Leben, in wel ches wir eingetaucht worden ſind, uns doch nicht abhal ten kann durch unſere eigenen Kräfte uns wiederherzuſtel len [2]. Wenn daher auch Johannes Scotus ſich bemüh die Folgen des ſündhaften Lebens ſo ſtark als möglic darzuſtellen, ſogar annimmt, die unſeligen Geiſter könn ten unter ihre Natur heruntergedrückt werden [3], ſo kön nen wir darin doch nur eine Neigung oder Nachgiebig keit ſehen, welcher die Grundſätze ſeiner Lehre ſich ver ſagen. Dafür ſprechen denn auch viele ſeiner Äußerun gen, welche die Natur des Böſen und ſeine Folgen nu als etwas Verſchwindendes erſcheinen laſſen. Sie ſchließe ſich an die Lehren an, daß dem Böſen keine ſubſtantiell Natur und keine Urſache zukomme und daß alle Acciden zen und Wirkungen in der Rückkehr der Dinge in ihr

---

ſchen voluntas und liberum arbitrium, welche jedoch nicht genau heraustreten will. lb. c. 8.

1) De div. nat. IV, 22 p. 215.

2) Ib. V, 32 p. 272. Quarta (sc. rationabilis creaturae theoria) in his, qui eam participant et in hac mortali carne viventes se ipsos communemque suam naturam ac super omnia creatorem omnium quaerentes merito suae propriae ac bonae voluntatis ad communem suae naturae integritatem redire adepti sunt.

3) Ib. p. 273. Infra omnem naturam — — deprimetur. — — infra eadem naturalia bona punientur impii.

Subſtanzen und Urſachen zurückkehren werden. Daher ſcheint die Sünde nur ſo lange zu ſein, obgleich ſie nicht iſt, ſo lange eine ihr unterliegende Natur iſt; wenn aber alle Natur gereinigt und zu ihrer alten Natur zurückgebracht iſt, wird ſie auch verſchwinden [1]). Daher ſoll auch nicht die Natur der Geſchöpfe verdammt werden, ſondern nur das, was außer der Natur iſt [2]), ſich ihr gleichſam angehängt hat. In dieſem Sinn wird endlich auch die Lehre aufgeſtellt, daß zwar das Niedere in das Höhere, aber nicht das Höhere in das Niedere verwandelt werden könne, und findet ihre Anwendung auf Gutes und Böſes. Das Laſter kann die Tugend nicht entſtellen; alle Laſter aber können und ſollen ſich in Tugenden verwandeln [3]). Es iſt hiervon eine Folgerung, daß die höhere Natur, welche wir einmal empfangen haben, uns durch den Sündenfall nicht entriſſen werden könne; die Folgen des Böſen beſtehn nur in der Abweſenheit Chriſti oder der Gaben der göttlichen Gnade, welche die Heiligen erleuchten [4]).

Wenn nun auch durch dieſe Beſtimmungen in der That die früher angeführten Zugeſtändniſſe über die ewigen Strafen der Böſen in einem ſehr fraglichen Lichte erſcheinen, ſo bleiben ſie doch für die Beurtheilung der Denkweiſe des Johannes Scotus nicht ohne Bedeutung. Man ſieht an ihnen, wie weit er ſeine Grundſätze über

1) lb. IV, 4 p. 163.
2) lb. IV, 23 p. 217.
3) lb. V, 25 p. 254 sq.
4) lb. V, 36 p. 294; de praed. c. 17, 9.

das ewige Beſtehen aller Wirkungen in ihren Urſachen zu treiben geneigt iſt. Es zeigt ſich an dieſem Punkte entſchiedener als an jedem andern, daß man den Johannes Scotus mit Unrecht beſchuldigen würde, er habe der pantheiſtiſchen Richtung, welche in ſeiner Lehre allerdings herſcht, unbedingt alles geopfert, was dem Sein und dem Leben der Geſchöpfe gebürt. Es iſt ihm gewiß Ernſt den Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und ſeinen Geſchöpfen zu behaupten, wie ſtark ihn auch manche ſeiner Sätze anzufechten ſcheinen. Aber eben dadurch rettet er ſich jenen Unterſchied, daß er überall darauf bringt, alle Wirkungen der Geſchöpfe könnten in ihren Urſachen nur ewiges Beſtehen, nur ewige Folgen haben. So auch die Wirkungen des Böſen, welche von Gott abſondern. Daher ſollen denn auch die Unterſchiede der Dinge in der Rückkehr zu Gott keineswegs aufgehoben werden, in ihr ſoll vielmehr die Theilung der Dinge bleiben neben ihrer Verbindung [1]). Aus dieſen allgemeinen Grundſätzen leiten ſich dann auch alle die Sätze ab, welche Guten und Böſen die unaufhörlichen Folgen ihrer Handlungen verſprechen oder drohen. Aber freilich eine ungeſtörte Entwicklung können ſie nicht erfahren; dazu ſtehen ihnen zu viele Bedenklichkeiten entgegen.

Sollten wir uns bei allen ſeinen Schwankungen über dieſe Punkte darüber entſcheiden, wohin ſeine Neigung

1) De div. nat. V, 20 p. 242. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quum omnia visibilia in intelligibilia et intelligibilia in ipsum deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu.

wohin die Stärke ſeiner wiſſenſchaftlichen Überlegungen ihn am meiſten getrieben habe, ſo werden wir es kaum glauben können, daß er dem Gedanken, das Böſe könne die Geſchöpfe Gottes unwiederbringlich unter den Grad ihrer Natur herabbringen, ernſtlich Raum gegeben habe. Zu ſehr ſtimmte dagegen die Überzeugung von der Unvergänglichkeit des Charakters, welchen Gott den Dingen eingedrückt hat, zu ſehr rieth davon ab der Gedanke an die Nichtigkeit der ſinnlichen Erſcheinung und des Böſen, welchen wir faſt auf allen Blättern ſeiner Werke finden. Auch wird jener Gedanke nur ganz im Vorbeigehn von ihm erwähnt als eine bloße Annahme, für welche kein allgemeiner Grundſatz geltend gemacht werden kann. Anders iſt es mit der entſprechenden Annahme über das Loos der Erwählten, daß ſie über ihre Natur zu der Erkenntniß Gottes in ſeiner nächſten Theophanie geführt werden ſollten. Sie kommt oft beim Johannes Scotus vor; ſie hat auch einen feſten Halt in der Unterſcheidung zwiſchen den Gaben der Natur und der Gnade. Und ſollten wir nicht einen noch tiefern Grund ſeiner Anhänglichkeit an dieſe Lehrweiſe anzunehmen haben? Wir glauben ihn in dem wiſſenſchaftlichen Streben des Mannes zu finden, welches gewiß nicht gering anzuſchlagen iſt, da es ihn hoch über alle ſeiner Zeitgenoſſen erhoben hat. Nach ſeiner Anſicht, die er uns anſchaulich genug darzuſtellen weiß, durchbricht ja der Verſtand des Menſchen alle Grade der Geſchöpfe, verſetzt uns in alles und eignet uns das Sein aller Dinge in geiſtiger Weiſe an. Dieſe Lehre vom Verſtande des Menſchen unterſcheidet ſich von der andern, welche uns eine Erhöhung unſerer Natur

im ewigen Leben verspricht, in der That nur darin, daß jene die Erhöhung auf natürlichem Wege, diese im Wege der Gnade geschehn läßt. Es mag dies darauf aufmerksam machen, daß ihm das Natürliche vom Übernatürlichen nicht so weit absteht, als es nach einigen seiner Aussagen scheinen könnte. Noch einen andern Punkt möge man dabei nicht übersehn. Trotz dem lebhaften Streben nach Erkenntniß will Johannes Scotus uns nicht eine Erkenntniß des Wesens Gottes oder seiner Trinität versprechen, sondern nur in seiner Erscheinung sollen wir ihn erkennen so vollkommen, als es möglich ist. Unstreitig ist dies wieder ein Beweis des Ernstes, mit welchem er den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf festhalten will. Doch bleibt auch dieser Unterschied von der pantheistischen Richtung seiner Lehre nicht unangefochten, wenn er zu bedenken anfängt, daß alle Wirkungen nur in ihren Ursachen und alle Ursachen in Gott ihr wahres Sein und Bestehn haben.

Man wird übrigens nicht erwarten, daß Johannes Scotus über die Wege der Rückkehr zu Gott etwas Bedeutendes beibringen werde. Es lag nicht im Gesichtskreise dieser Zeiten tiefer in die Erforschung des Einzelnen einzugehn; nur die gewöhnlich überlieferten Unterscheidungen in der Untersuchung des natürlichen und des vernünftigen Lebens ist sie zu wiederholen bereit. Zwar hat Johannes Scotus verschiedene Eintheilungen über die Grade der Rückkehr, welche sich zum Theil sehr genau an die Lehre des Augustinus über diesen Punkt anschließen [1]);

1) Besonders die 7fache Eintheilung ib. V, 39 p. 311 sq.

aber es iſt charakteriſtiſch, daß er dabei die Vergleichung dieſer Grade mit den Perioden der Geſchichte, welche ihm doch nicht unbekannt ſein konnte, mit keinem Worte erwähnt. Seine Art die Grade der Rückkehr zu beſchreiben liegt auch gänzlich außer dem Gebiete des Anſchaulichen; denn man wird es dieſem Gebiete nicht zuzählen wollen, wenn er fordert, daß der irdiſche Körper in die allgemeine Lebensbewegung, die allgemeine Lebensbewegung in den Sinn, dieſer in die Vernunft, die Vernunft in den Geiſt (animus) ſich verwandeln ſolle [1]). Im Allgemeinen wird man nur ſagen können, daß alle dieſe Beſchreibungen eine Entwicklung des praktiſchen und des wiſſenſchaftlichen Lebens, deren Erweiſungen jedoch nicht ſehr ſorgfältig unterſchieden werden, als Bedingung der Seligkeit zwar vorausſetzen, aber doch den Blick vorherſehend auf einen künftigen Vorgang richten, welcher als Werk Gottes in der Natur oder in der Gnade gedacht wird. Dabei laſſen, um andere Unbeſtimmtheiten zu übergehn, auch die alten Schwankungen, welche mit der Lehre des Johannes Scotus wie verwachſen ſind, ihre Einwirkung ſehr deutlich verſpüren, indem bald nur einiges, bald alles mit Gott vereinigt werden, bald ein Abſtand zwiſchen den Geſchöpfen und Gott bleiben, bald auch dieſer Abſtand für die Begnadigten ganz verſchwinden ſoll. Die pantheiſtiſchen Neigungen des Syſtems laſſen ſich dabei natürlich am ſtärkſten vernehmen [2]). Ge-

1) L. l.

2) lb. V, 8 in. Nach der vierten Rückkehr des Menſchen in ſeine Urſachen folgt die fünfte, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in deum, sicut aër movetur in lucem. Erit

nug man ſieht, daß dieſe Lehre, wie ſie alle Fäden dieſer Denkweiſe zuſammenzufaſſen ſtrebt, ſo auch ganz dem phantaſtiſchen Gebiete ſich zuwendet, welches Johannes Scotus liebt, für welches er aber nur eine geringe Zahl von Anſchauungen aus dem Kreiſe unſeres vernünftigen Lebens zu verwenden weiß.

Wir können in der Lehre des Johannes Scotus im Ganzen genommen eine Wiederholung ähnlicher Lehren finden; er hat ſich dieſelben mit lebendiger Phantaſie angeeignet und vertheidigt ſie im Einzelnen mit eindringendem Verſtande; was man ihm aber als Etwas ihm Eigenthümliches zuſchreiben dürfte, das iſt wirklich nur von geringem Belang. Vergleichen wir ſeine Denkweiſe mit den älteſten Lehren pantheiſtiſcher Richtung, ſo fällt uns am ſtärkſten der Unterſchied ins Auge, daß ſie von materialiſtiſchen und phyſiſchen Vorſtellungsweiſen ſich meiſtens glücklich entfernt hält und dagegen alles in Vernunft und Geiſt zu verwandeln bemüht iſt. Nicht ohne Geſchick weiß ſie hierzu der Mittel ſich zu bedienen, welche ſchon frühere Platoniker gebraucht hatten; aber eben mit den Platonikern hat ſie auch dieſe Richtung und alle Gedan-

enim deus omnia in omnibus, quando nihil erit, nisi solus deus; doch bleiben dieſe Richtungen nicht ohne Beſchränkung, denn ſogleich wird hinzugeſetzt: nec per hoc conamur astruere substantiam rerum perituram, sed in melius per gradus praedictos redituram. Noch ſtärker ſcheint ib. V, 39. Nach dem zweiten Grade, welcher eine contemplatio intima veritatis, quantum creaturae conceditur, in ſich ſchließt, folgt ein dritter Grad, welcher beſchrieben wird als purgatissimorum animorum in ipsum deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium absconduntur, und doch ſcheinen die animi hier noch auf Sonderung zu deuten.

ken in ihr gemein. Vergleichen wir ſie mit der Lehre der Neuplatoniker, ſo bietet ſie vor dieſer doch auch manche Vortheile dar, deren Hauptpunkte ſich darin vereinigen laſſen, daß ſie an die chriſtliche Lehre von dem Anfange und dem Ende der weltlichen Dinge ſich anſchließt. Wir haben geſehn, wie Johannes Scotus ſelbſt hierin den Unterſchied der wahren von der weltlich geſinnten Philoſophie findet. Dadurch entzieht er ſich den Täuſchungen, welche die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbeſtimmten ſo vielen Philoſophen bereitet hat. Wir können hierin die folgerichtige Durchführung der Forderung ſehen, daß die vernünftige Einſicht, ſei es göttliche oder menſchliche, die Geſammtheit des Seins, jedes Weſen und jede Erſcheinung zu überſehn im Stande ſein müſſe. Dadurch wird auch die phantaſtiſche Forderung einer myſtiſchen Anſchauung Gottes, einer völligen Verſenkung des Geiſtes in das unterſchiedloſe Eins, um nur der ewigen Wiederkehr der Erſcheinungen zu entfliehen, glücklich beſeitigt, indem unſere Hoffnungen nun der Zukunft oder vielmehr dem Ende aller Dinge ſich zuwenden können. Eben ſo wenig iſt Johannes Scotus im Ganzen der myſtiſchen Vereinigung unſeres Geiſtes mit Gott nicht im Denken und in der Entwicklung des Willens oder der Liebe des Herzens, ſondern im Sein geneigt, wie ſie von den ſpätern Neu-Platonikern und mit ihnen vom Dionyſius Areopagita gelehrt worden war, vielmehr ſchließt ſeine Lehre wenigſtens vorherſchend an die chriſtliche Lehre ſich an, daß wir durch Willen und Verſtand unſere Vollendung im Schauen Gottes gewinnen ſollen, weil Gott ſelbſt als das ewige Weſen ihm erſcheint, wel-

ches durch Willen und Verſtand die Unterſchiede aller Dinge ſetzt und in alles eindringt und alles beherſcht. Hieraus gehn ihm auch die Gedanken hervor, welche von einer folgerichtigen pantheiſtiſchen Lehrweiſe ſich abwenden. Doch finden wir ihn in dieſer Richtung nicht ganz ſicher, weil ihn zweierlei irrt, theils der Gedanke, daß die natürlichen Unterſchiede der Dinge und ihrer Begriffe eine unüberwindliche Beſchränkung in ſich ſchlöſſen, theils der Unterſchied zwiſchen den Geſchöpfen und dem Schöpfer, von deſſen ſinnlicher Vorſtellung, als enthielte er einen Größen- oder Gradunterſchied, er nicht völlig ſich losſagen kann. Hierin liegt der Myſticismus ſeiner Lehre, von welchem man ihn nicht gänzlich freiſprechen kann, obwohl er nicht ſelten zu hoch angeſchlagen worden iſt; denn unbedingt ergiebt er ſich demſelben keineswegs, vielmehr ſeine Lehre, daß der Verſtand des von Gott verklärten Menſchen alles zu durchdringen und zu umfaſſen im Stande ſei, arbeitet ihm kräftig entgegen. Aber wie muthig wir den Geiſt dieſes Mannes auch ſonſt finden, davor zagt er doch zurück die Unterſchiede der Dinge unter einander und von Gott in einer Weiſe zu faſſen, welche ein volles Eingehn des Verſtandes in alle Gründe der Erſcheinung geſtattete; da tritt ihm denn nur eine übernatürliche Erhöhung der Naturen durch die Gnade und eine Verſenkung der Urſachen in die Einheit Gottes in das Mittel, welche allerdings um ſo myſtiſcher ſind, je weniger ſie mit allen ſeinen allgemeinen Grundſätzen in Übereinſtimmung ſtehen. Daß Johannes Scotus hierüber ſich nicht erheben konnte, liegt unſtreitig in der einſeitig theologiſchen Richtung ſeiner Zeit, welche eine ge-

nauere Unterſuchung der natürlichen Unterſchiede nicht geſtattete und den Unterſchied zwiſchen Natürlichem und Übernatürlichem ſtärker zu ſpannen geneigt war, als es der wiſſenſchaftliche Begriff der Sache verlangt. Dies werden wir um ſo ſicherer annehmen können, je mehr wir ihn in allen vorher erwähnten Punkten in den Fußtapfen ſeiner Lehrer, welche mit ihm dieſelbe Richtung theilten, eines Gregorius von Nyſſa, eines Dionyſius Areopagita, eines Maximus finden. Mit dieſen, aber beſonders mit dem Gregorius von Nyſſa und dem Maximus, hat er auch alle die Vortheile gemein, welche ihn über die Neu-Platoniker um ein nicht Geringes erheben. Man würde ihm ſehr Unrecht thun, wollte man verkennen, daß er hierin an die Entwicklung der chriſtlichen Denkweiſe im Allgemeinen mit unerſchütterlicher Feſtigkeit ſich anſchließt; man würde aber auch ſein Verdienſt überſchätzen, wenn man ihm hierin etwas Neues zuſchreiben wollte. Nur das Lob dürfen wir ihm nicht verkürzen, daß er einen Gedankenkreis, welcher ſeinen Zeitgenoſſen meiſtens verſchloſſen war, ſich zu eröffnen und der ſpätern Zeit zugänglich zu machen wußte.

Wenn wir nun aber in allen dieſen Punkten keinen Fortſchritt in ſeiner Lehre finden können, ſo bleibt ihm allein der Rahmen ſeiner Lehre eigenthümlich, jene vierfache Eintheilung der Natur. Dieſem werden wir inſofern ſeine Bedeutſamkeit nicht abſprechen können, als er den erſten Verſuch bezeichnet die theologiſchen Lehren von Gott und Welt in einen ſyſtematiſchen Überblick zuſammenzufaſſen. Es war damit der Anfang der Entwicklung gemacht, welche die Philoſophie des Mittelalters verfol-

gen ſollte. Freilich ſehen wir nicht, daß dieſer Verſuch Beifall bei den Spätern gefunden hätte, und dadurch iſt er allerdings für das Geſammte der Geſchichte verurtheilt; doch würde uns dies nicht abhalten können in Rückſicht auf die Beurtheilung des Johannes Scotus als ein Zeichen ſeines Scharfſinns ihm ſein Lob zu ertheilen, wenn er nur ſonſt durch ſeine wiſſenſchaftliche Genauigkeit ſich empföle. Aber eben von dieſer Seite werden ſich die ſtärkſten Bedenken gegen ihn erheben laſſen. Denn nur den Schein einer wiſſenſchaftlichen Strenge trägt jene Eintheilung an ſich; ihre Anwendung zeigt, daß ſie nur zur Verwirrung führt. Wir haben ſchon früher bemerken müſſen, daß der Begriff des Schaffens von ihr in doppelter Bedeutung genommen wird, indem er nicht allein das bezeichnet, was die Dogmatik mit dieſem Namen belegt, ſondern auch auf die Entwicklung der natürlichen Urſachen in ihren Wirkungen angewendet wird. Dieſe Verwirrung im Begriffe des Schaffens mußte wohl Mistrauen gegen ein Syſtem erregen, welches auf ihn in allen Gliedern ſeiner Eintheilung zurückgeht. Wir haben ſchon bemerkt, wie dadurch die beiden mittlern Glieder der Eintheilung betroffen werden; aber auch das vierte Glied, die weder ſchaffende noch geſchaffene Natur, wird dadurch nicht minder angegriffen; denn in der That allein aus der Zweizüngigkeit des Begriffes kann es hergeleitet werden, daß die Rückkehr der Dinge als nicht geſchaffen betrachtet wird, da Johannes Scotus ſie doch als eine Wirkung theils der natürlichen Urſachen, theils der göttlichen Gnade betrachtet [1]). So iſt ſein ganzes

1) Weit beſſer paßt die Eintheilung für die Sankhya-Philo-

Syſtem nur ein kühner Verſuch. In der Strenge der Eintheilung, die er zum Grunde legt, giebt er nur davon den Beweis, daß in den neuern Völkern ein wiſſenſchaftliches Leben war, welches nach zuſammenhängender Geſtaltung der überlieferten Kenntniſſe ſtrebte.

Johannes Scotus iſt der letzte der durch Wiſſenſchaft bedeutenden Männer, welche aus dem Zeitalter der Karolinger hervorgingen. Schon in den letzten Jahren Karls des Kahlen war die Verwirrung hereingebrochen, welche auf eine geraume Zeit die Romaniſch-deutſchen Völker treffen ſollte und die Schulen der Gelehrſamkeit ſtören mußte. Nicht daß nicht noch immer eine Überlieferung der alten Wiſſenſchaft geblieben wäre; es ſind uns vielmehr von den Schulen zu Ende des 9. und bis gegen das Ende des 10. Jahrh. noch manche Überlieferungen geblieben; aber nicht einmal zu Sammlungen der alten Wiſſenſchaft, welche der ſpätern Zeit gedient hätten, haben ſie es bringen können. Ein jäher Abſturz in der Geſchichte der Literatur, welcher uns jedoch weniger verwundern wird, wenn wir die Natur der wiſſenſchaftlichen Bildung betrachten, welche in der Zeit der Karolinger unterhalten worden war. Sie iſt nur der Nachhall einer frühern Zeit, wie er unter den Verhältniſſen der Gegenwart ſich geſtalten mußte. Dergleichen Dinge werden durch äußere Verhältniſſe erweckt und verſchwinden mit denſelben Verhältniſſen. Johannes Scotus kann hiervon nicht ausge-

---

ſophie. Wenn daher nur die Wahl wäre, ſie vom Joh. Scot. auf dieſe oder umgekehrt übergehen zu laſſen, ſo würde man nicht daran zweifeln können, daß die Lehre des Johannes Scotus nicht Original, ſondern Copie wäre.

nommen werden. Er iſt meiſtens ein Nachhall der Griechiſchen Kirche, welcher noch einmal im Abendlande ſich vernehmen ließ. Seine Wirkſamkeit konnte ſchon deswegen nicht weit durchdringen, weil er ſeiner Zeit gewiſſermaßen fremd war, und es iſt daher auch nicht zu verwundern, daß er in den Ruf ketzeriſcher Meinungen kam. Unſtreitig wurzelten ſeine hin und herfahrenden Gedanken nicht in den eigenthümlichen Bedürfniſſen ſeiner Zeit. Um das zu erkennen leſe man ſeine Homilie über den Johannes, welche anſtatt zu belehren oder zu erbauen mit Griechiſcher Gelehrſamkeit prunkt [1]). Wenn wir ihm aber deswegen nicht abſprechen dürfen, daß er mit regem, beweglichem Geiſte die Schätze entlegener Zeiten zu ſammeln und für ſein perſönliches Bedürfniß in ein phantaſtiſches Ganzes zu vereinigen gewußt habe, ſo erhebt ihn dies noch weit über das Maß ſeiner Zeitgenoſſen und macht ihn zu einem merkwürdigen Beiſpiele, welche große Vortheile eine fortgeſetzte Überlieferung der Literatur gewährt und wie weit durch ihre Hülfe der Menſch im Stande iſt von den engen Schranken ſeiner nächſten Umgebungen ſich zu befreien.

1) Etwas Ähnliches gilt von ſeinen Gedichten.

Zehntes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Zweiter Abſchnitt.

Zerſtreute Verſuche zur Ausbildung des theologiſchen Syſtems.

Erſtes Kapitel.

Die erſten Bewegungen in der Dialektik.

Nachdem die politiſchen Verwirrungen, welche der Verfall der Karolingiſchen Macht mit ſich geführt hatte, in Deutſchland unter der Herſchaft der Sächſiſchen Könige einem feſten Beſtande gewichen waren und nun dieſes Herſcherhaus die Kaiſerkrone gewonnen hatte, kehrte doch nicht ſogleich der wiſſenſchaftliche Eifer zu ſeinen alten Bahnen zurück. Italien war noch keinesweges beruhigt, um den päbſtlichen Stul ſtritten noch fortwärend die Parteien, Frankreich war zerfallen und bedurfte einer langen Zeit um auch nur in engern Grenzen eine geordnete Herſchaft ſich zu gründen, Englands friedliche Künſte waren durch die Dänen gebrochen, noch lange Zeit ſollte es fremden Einfällen und innerer Zerrüttung unterliegen. Alle dieſe Länder, welche früher Sitze der Wiſſenſchaft geweſen waren, konnten ihr jezt nur geringen Fleiß zuwenden. In Deutſchland zwar finden wir, daß die Kaiſer des Sächſiſchen und ſpäter des Fränkiſchen Hauſes Künſte und Wiſſenſchaften an ſich zu ziehen ſuchten, aber doch anfangs nur mit geringem Erfolge, weil der Deutſchen Zunge das

Lateiniſche Gelehrtenweſen fremder war, als andern Europäiſchen Völkerſchaften. Im ganzen 10. Jahrh. finden wir nur einen Mann, welcher durch den Ruf ſeiner Wiſſenſchaft unſere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen könnte. Es iſt Gerbert, der unter dem Namen Sylveſter II. den Römiſchen Stul beſtieg.

1. Gerbert.

Sein Leben fällt zum größeſten Theil in die zweite Hälfte des 10. Jahrh., in welcher man dürftige Spuren eines neuerwachten Eifers für wiſſenſchaftliche Kenntniſſe finden kann [1]). Er ſtammte aus niederem Geſchlechte in der Auvergne und erhielt ſeinen erſten Unterricht als Mönch im Kloſter Aurillac, welches von Odo von Clugny unter ſtrengere Regel gebracht worden war und damals gute Lehrer gehabt zu haben ſcheint. Außerdem mag er auch andere Schulen Frankreichs benutzt haben. Bei ſchon vorgerücktem Alter kam er nach Barcellona und erweiterte wahrſcheinlich hier die Kenntniſſe in der Mathematik und Aſtronomie, welche ihn vor den meiſten ſeiner Zeitgenoſſen auszeichneten. Wie unvollkommen wir auch über den Umfang dieſer ſeiner Kenntniſſe unterrichtet ſind, ſo ſehen wir doch aus ſeinen Schriften, daß er wahrſcheinlich Arabiſche Hülfsmittel zu benutzen wußte; die ſogenannten Arabiſchen Ziffern und die Hülfsmittel der Rechenkunſt nach

1) Hock Gerbert oder Papſt Sylveſter II. und ſein Jahrh. Wien 1837. Er vertheidigt S. 54 ff. das 10. Jahrh., beſonders deſſen zweite Hälfte gegen den Vorwurf der Barbarei, doch muß er eingeſtehn, daß von Philoſophie faſt nichts zu ſpüren war, und ſeine Vertheidigung beruht meiſtens auch nur auf Namen.

dekadiſchem Zahlenſyſtem, welche erſt ſpäter unter unſern Völkern in allgemeinen Gebrauch kamen, waren ihm nicht unbekannt. Auch ſeine Kenntniß der Arzneiwiſſenſchaft, welche er jedoch nicht ausübte [1]), möchte man aus ſeiner Bekanntſchaft mit Arabiſcher Wiſſenſchaft ableiten. Doch ſind die Erzählungen, daß er in das Innere Spaniens eingedrungen ſei und unmittelbar aus der Schule der Arabiſchen Gelehrſamkeit geſchöpft habe, Übertreibungen ſpäterer Zeit, ſo wie auch nur eine unbegründete Sage es verſchuldet hat, daß man ihn gegen die Anklage der Zauberei hat vertheidigen müſſen. Von Barcellona ging er auf zufällige Veranlaſſung nach Italien, wo er dem Kaiſer Otto I. bekannt wurde und durch die Verbindung mit deſſen Familie weitere Ausſichten ſich eröffnete. Als er darauf zu Reims lehrte, ein vertrauter Freund des Erzbiſchofs, hatte er unter ſeinen Schülern den Sohn Hugo Capets, Robert, welcher ſpäter den Franzöſiſchen Thron beſtieg. Seine Gelehrſamkeit und Geſchicklichkeit in Geſchäften brachte ihn in die Gunſt der Franzöſiſchen, wie der Deutſchen Familie, deren gemeinſamer Vortheil den Sturz der letzten Karolinger wollte. Ihnen verdankte er ſeine Erhebung und hielt ſich mit ergebener Treue an ihre Partei. Aber eben dieſe Verhältniſſe ſtürzten ihn auch in viele Kämpfe, unter welchen ſeine wiſſenſchaftliche Thätigkeit nur ſparſam ſich zeigen konnte. Die Sammlung ſeiner Briefe beweiſt, daß er unter faſt allen Umſtänden auf die gelehrten Beſchäftigungen zurückkam, welche die Grundlage ſeiner Größe bilde-

1) Ep. 151.

ten, daß aber auch die kirchlichen Angelegenheiten seiner Zeit, von weltlichen Händeln in allen Punkten abhängig, nur wenig Ruhe gestatteten, sie beweist auch die Unterwürfigkeit, in welcher er selbst in den höchsten kirchlichen Ämtern vor den weltlichen Großen sich fühlte. Vom Kaiser Otto II. zum Abte von Bobbio in Italien erhoben [1]), wurde er seiner Würde keinen Augenblick froh und sah sich bald genöthigt aus Italien zu flüchten. Nach vielen Drangsalen wurde er von der siegreichen Partei der Kapetinger zum Erzbischof von Reims gewählt; aber auch hier genoß er nur kurze Ruhe; von seinen Gegnern und vom Pabste bedrängt, mußte er sein Bisthum verlassen und unter den Schutz Otto's III. sich geben, welcher sein Schüler wurde und ihn kurz hinter einander zum Erzbischof von Ravenna und im J. 999 zum Pabst erhob. Nur vier Jahre hat er diese Würde bekleidet und unter wechselndem Aufruhr seiner Unterthanen nur wenig für die allgemeinen kirchlichen Angelegenheiten bewirken können.

Wenn man die Stellung Gerbert's zur frühern und spätern Zeit ins Auge faßt, so kann man darüber zweifelhaft sein, ob er in seiner geistigen Bildung der frühern oder der spätern Periode zugezählt werden müsse. Seine Zeit steht zwischen beiden fast in der Mitte. Wenn wir auf die Lage der kirchlichen Angelegenheiten sehen, so möchten wir geneigt sein ihn als einen Nachklang der frühern Bildung zu betrachten. Von jener Macht der geistlichen Gewalt, welche die spätern Zeiten bringen sollten, zeigte sich jetzt noch nichts; das Pabstthum lag noch in Knecht-

1) S. Hock a. a. O. S. 193 gegen Mabillon.

ſchaft und Zerrüttung; Gerbert ſelbſt hatte ſich ihm keineswegs unterwürfig bewieſen [1]; in allen praktiſchen Dingen geht ihm das Menſchliche vor; das Göttliche hat nur den zweiten Rang und herſcht nur in Dingen der Wiſſenſchaft [2]. Daß er als Pabſt zur Befreiung des heiligen Grabes aufforderte, kann als ein Vorläufer der Kreuzzüge angeſehn werden; aber es war dies ein eitler Gedanke; ſeine ſchmeichelnde Unterwürfigkeit gegen die weltliche Macht hat bei Weitem mehr zu ſagen. Wenn man ſich dagegen, um ihn als einen Verkündiger der neuen Zeit zu bezeichnen, auf ſeine Mathematik und Aſtronomie berufen wollte, ſo würde zu erinnern ſein, daß dieſe Beſtrebungen auch der Karolingiſchen Zeit keineswegs gefehlt hatten und daß ſie der ſpätern Zeit faſt keine nachweisbare Frucht trugen. Nur die Berührung, in welche er mit der Arabiſchen Gelehrſamkeit gekommen zu ſein ſcheint, könnte auf etwas Neues deuten; ſie war jedoch allem Anſchein nach nur oberflächlich und alle Spuren mangeln, daß ſie zur Nachfolge angereizt hätte. Dennoch iſt es uns keinem Zweifel unterworfen, daß in ihm eine erſte Regung des Geiſtes iſt, welcher im folgenden Jahrh. an den Tag kommen ſollte. Zum hinlänglichen Beweiſe dafür dient uns die philoſophiſche Richtung ſeiner Gedanken, welche eine durchaus logiſche Wendung genommen hat und als eine Einleitung zu den dialekti-

---

1) S. R. Wilmans in d. Berl. Jahrb. f. Lit. 1839. II S. 622 gegen Hock.

2) Ep. 23. An den Pabſt Johannes XV. Humanitas quippe prima in activis, divinitas secunda in speculativis.

ſchen Kämpfen der folgenden Jahrhunderte angeſehn werden muß.

Schon in ſeiner Abhandlung über Leib und Blut des Herrn, welche an die Streitigkeiten über das Abendmal im Karolingiſchen Zeitalter ſich anſchließt und die Lehre des Paſchaſius Ratpert vertheidigt [1]), finden wir dieſe logiſche Richtung ſeiner Gedanken. Er ſucht das Verhältniß zwiſchen Chriſto, dem Abendmal und der Kirche durch das Verhältniß der drei Begriffe im Schluſſe ſich deutlich zu machen, darauf dringend, daß die Glieder dieſes Verhältniſſes wie die Glieder einer arithmetiſchen Proportion, wie die Elemente der Welt nach Platoniſcher Lehre auf das innigſte mit einander verbunden ſind. Dabei erklärt er ſich auf das entſchiedenſte für die Realität der Begriffe, weil wir die Eintheilungen der Dialektik in Arten und Gattungen, ſo wie die Eintheilungen der Arithmetik nicht als Erfindungen des menſchlichen Geiſtes, ſondern als Werke Gottes in der Natur anzuſehen hätten [2]).

Wir haben noch eine kleinere Schrift von ihm über das Vernünftige und den Gebrauch der Vernunft [3]), welche

---

1) Die Hauptſache iſt ihm, daß der ganze Menſch und alſo auch ſein Leib geheiligt werden müſſe. De corpore et sangu. dom. 9 p. 144 in Pezii thes. anecd. nov. I ps. II.

2) Ib. 7. Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, et a sapientibus inventa.

3) De rationali et ratione uti bei Pez I ps. II p. 148 sqq. Sie iſt an Otto III. gerichtet und bezieht ſich auf eine von ihm aufgeworfene Streitfrage, geſchrieben 996.

nicht minder für dieſe logiſche Richtung und für den Realismus des Gerbert zeugt. Der Inhalt iſt durchaus logiſch und läuft über eine Frage, welche zeigen kann, wie die Unterſuchung über das Verhältniß zwiſchen Prädicat und Subject mit den allgemeinſten Grundſätzen der Wiſſenſchaft über das Sein der Dinge zuſammenhängt. Ausgehend von der Aufgabe, wie vom vernünftigen Weſen ausgeſagt werden könne, daß es die Vernunft gebrauche, indem es vernünftig denkt, weil dem der allgemeine Satz der Dialektik zu widerſprechen ſcheine, daß von niedern Begriffen nur höhere Begriffe ausgeſagt werden könnten [1]), wird zuerſt die Löſung, daß nach Ariſtoteliſcher Lehre die wirkliche Thätigkeit (actus) höher ſei als das Vermögen (potestas), verſucht, aber als ſophiſtiſch zurückgewieſen, weil dies Verhältniß des Höhern und Niedern nicht von dem Verhältniſſe der Begriffe nach Über- und Unterordnung gelte [2]). Daher wird nun der Unterſchied zwiſchen der Subſtanz und ihren Accidenzen zur richtigen Löſung herbeigezogen. Die Subſtanzen ſind entweder nothwendige und ewige oder veränderliche und vergängliche. Zu jenen wird alles Göttliche gerechnet, auch ſogar der Himmel und die Sonne [3]); ſie umfaſſen alles Überſinnliche oder durch den Verſtand Erkennbare; zu dieſen dagegen gehören die ſinnlichen und natürlichen Dinge, welche entſtehen und vergehen. Von

1) Für die, welche alles in Formeln der neueſten Philoſophie ſich überſetzen, bemerke ich, daß dies das Princip der analytiſchen Sätze iſt und die Frage um die Möglichkeit ſynthetiſcher Sätze ſich dreht, die hier viel ſchärfer aufgeſtellt wird, als es von Kant geſchehn iſt.

2) Ib. 1 sqq.

3) Ib. 6.

ihnen laſſen ſich auch veränderliche Accidenzen ausſagen, welche in Verhältniß zu ihnen niedere Begriffe bezeichnen, indem ſie Gegenſätze bilden, welche in dem allgemeinen Vermögen der veränderlichen Dinge umfaßt ſind. Die Hauptſchwierigkeit der Frage zeigt ſich nun aber darin, daß wir das Vernünftige nicht zu den veränderlichen, ſinnlichen Subſtanzen zählen können; denn es gehört zu den intelligibeln Dingen [1]). Dieſe Schwierigkeit glaubt nun Gerbert dadurch löſen zu können, daß er vorausſetzt, das Intelligible werde durch ſeine Verbindung mit dem Körperlichen veränderlich [2]). Auch die Arten und Gattungen der Dinge, ihre Eigenthümlichkeiten und ſelbſt ihre Accidenzen ſind nach der Lehre des Realismus im Überſinnlichen unveränderlich; aber ihr Sein im Überſinnlichen muß man von ihrem Sein im Natürlichen unterſcheiden; in dieſem ſind ſie der Veränderung, dem Entſtehen und Vergehen unterworfen. Es ſind dies bekannte Vorausſetzungen. Gerbert giebt ſich daher auch keine Mühe weiter zu unterſuchen, woher jener Unterſchied zwiſchen dem Daſein der Arten und Gattungen und überhaupt der Subſtanzen im Überſinnlichen und im Natürlichen ſtamme. Die Frage, von welcher ausgegangen wurde, löſt ſich nun aber leicht. Die vernünftige Seele iſt ein überſinnliches Weſen und in ihrem überſinnlichen Sein iſt ihr auch der Gebrauch ihrer Vernunft beſtändig gegenwärtig und gehört zu ihrem Weſen; ſo wie ſie aber in den Körper kommt und des Sinnlichen theilhaftig wird,

1) Alſo ſynthetiſche Urtheile über ein a priori.

2) Ib. 11. Intelligibilia, dum se corruptibilibus applicant, tactu corporum variantur.

trifft es ſich zuweilen, daß ſie ſchläft und der Vernunftgebrauch ihr mangelt, zuweilen, daß ſie vernünftig denkt. Dabei beunruhigt den Gerbert, wie es ſcheint, nur noch eine Bedenklichkeit. Die ewigen Begriffe ſcheinen hiernach nur als leidende Zuſtände in der ſinnlichen Seele aufzutreten. Er beſeitigt dies durch eine neue Unterſcheidung. Allerdings ſind die Gedanken der Seele zuweilen nur ein Leiden derſelben; wenn ſie jedoch zur feſten Wiſſenſchaft in uns gelangen, ſind ſie wirkliche Thätigkeiten unſerer Seele [1]).

Man ſieht, daß dieſe Lehre zwar keine neue Entſcheidungen bringt, aber doch ſchon ganz den Weg einſchlägt, welchen die ſpätern Unterſuchungen verfolgen mußten, wenn ſie durch Hülfe der formalen Begriffe der theologiſchen Wiſſenſchaft eine ſyſtematiſche Geſtalt geben ſollten. An die Platoniſche Lehre ſich anſchließend, nicht unähnlich der Lehre des Johannes Scotus, liegen in ihr die wichtigſten Unterſcheidungen wie im Keim angedeutet, welche den ſpätern Zeiten viel zu bedenken geben ſollten.

2. Berengarius von Tours.

Auch dadurch ſchließt ſich Gerbert an die ſpätere Zeit

1) L. l. Aliter enim rationale vel, ut universalius dicamus, aliter genera et species, differentiae, propria et accidentia in intellectualibus, aliter in naturalibus. In intellectualibus quoque formae rerum sunt, in intelligibilibus (naturalibus?) alia sunt quidem passiones, alia sunt actus. Nam quoniam in anima versantur, dum intelliguntur, animae passiones sunt, quia omnis intellectus est animae passio. Dum vero accurato perfectoque studio ad scientiam veniunt, actus animae sunt, quia omnis scientia animae actus est.

an, daß eine Überlieferung der Lehre von ihm ausging, deren ununterbrochene Fortpflanzung auf die folgenden Jahrhunderte ſich nachweiſen läßt. Sein Schüler war Fulbert, der zu Anfange des 11. Jahrh. als Vorſteher der Schule und nachher als Biſchof zu Chartres den erſten Rang unter den Lehrern dieſer Zeit behauptete. Von ihm gingen viele gelehrte Männer aus, welche in Frankreich einen neuen Eifer für die Wiſſenſchaften anfachten, unter ihnen auch Berengar von Tours, der berühmteſte von ihnen, nicht allein durch ſeine Schickſale, ſondern auch als Lehrer und Forſcher ausgezeichnet.

Der Streit über die Abendmalslehre, welcher in der Mitte des 11. Jahrhunderts zwiſchen den Anhängern des Paſchaſius und des Johannes Scotus, wie man damals gewöhnlich ſich ausdrückte, wieder aufgefriſcht wurde, hat auch für die Geſchichte der Philoſophie einige Bedeutung. Berengarius, welcher gegen die Tranſubſtantiation, um einen ſpäter üblichen Ausdruck zu gebrauchen, ſich erklärte, ſtritt mit den Waffen der Dialektik. Dabei wurde zwar nicht der vieldeutige Begriff der Subſtanz, um welchen doch zuletzt der Streit ſich drehte [1]), genauer unterſucht, aber die Geſetze der Logik kamen mehrmals in Anwendung und in Frage [2]); ſelbſt der Hauptgegner des Berengar, Lanfrancus, obwohl einer der berühmteſten Lehrer der Dialektik, doch der Anwendung dieſer Wiſſenſchaft auf die Theologie weniger günſtig, ſah ſich genö-

1) S. Stäudlin Berengarius Turonenſis in Stäudlin und Tzſchirner's Archiv für alte und neue Kirchengeſch. II S. 80.

2) Beiſpiele dialektiſcher Gründe ſ. bei Gieſeler Kirchengeſch. II, 1 S. 248.

thigt auf ſolche Geſetze dabei einzugehn. Um ſo entſchiedener erklärte ſich Berengar für die Anwendung der Philoſophie auf die Theologie. Er, ein freimüthiger Mann, welcher in vielen Punkten den alten Autoritäten des Priſcianus, Donatus, Boethius zu widerſprechen wagte [1]) und ſelbſt dem Anſehn der Concilien und der Päbſte keineswegs zu weichen geneigt war [2]), ſetzte die Gründe der Vernunft über jede Autorität. Er beruft ſich hierin auf den Auguſtinus, welcher die Dialektik für die Kunſt der Künſte, für die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften erklärt, welcher auseinandergeſetzt hatte, daß man überall auf die Dialektik zurückzugehn habe, weil auf ſie zurückgehn nichts anderes ſei, als auf die Vernunft zurückgehn, auf das Ebenbild Gottes in uns. Zwar ſei uns die Autorität in vielen Fällen nöthig, aber bei Weitem vorzuziehen ſei es, wo die Sache einleuchtend ſei, zur Erkenntniß der Wahrheit die Vernunft zu gebrauchen [3]). Dies iſt freilich die Lehre eines Mannes, welcher von der gemeinen Meinung als ein Ketzer angeſehn wurde, aber nicht wegen dieſer Lehre wurde er verdammt, vielmehr gegen ſie wagten ſelbſt ſeine Feinde ſich nicht zu erheben, und ſein

1) S. die Worte Adelmann's, welche Neander Kirchengeſch. IV S. 478 anführt.

2) Ebend. S. 499 f.

3) Bereng. Tur. de sacra coena p. 67 Msc., p. 100 ed. Vischer. Ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse, quia in evidenti res est, sine vecordiae caecitate nullus negaverit. — — Maximi plane cordis est per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere; quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem dei, suum honorem reliquit nec potest renovari de die in diem ad imaginem dei.

Anſehn, welches ſonſt ſicher ſtand, geſtützt auf einer großen Zahl von Schülern, mußte dahin wirken das Anſehn der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Theologie auszubreiten und feſter zu begründen.

Auch beim Berengarius finden wir die Realität der allgemeinen Begriffe vorausgeſetzt [1]).

3. Der Nominalismus. Roſcelin.

So wie um dieſe Zeit die theologiſchen Streitigkeiten ſich erneuerten, ſo begannen auch in der Dialektik verſchiedene Meinungen ſich zu regen und zwar ſogleich über den Hauptpunkt, welcher hierbei in Frage kommen mußte, über die Realität der allgemeinen Begriffe. Wie ſehr auch der Realismus durch das Anſehn des Auguſtinus befeſtigt zu ſein ſchien, dennoch hatte wohl niemals die entgegengeſetzte Annahme des Nominalismus, daß die allgemeinen Begriffe keine wahre Dinge, ſondern nur Gedanken der menſchlichen Seele oder Ausdrücke der Sprache bezeichneten, aus den Schulen der Dialektik ſich verloren, da die Entſcheidung hierüber von Porphyrius und Boethius in Zweifel geſtellt worden war. Wir haben früher die dialektiſchen Gloſſen aus dem neunten Jahrh. erwähnt, welche dem Hrabanus Maurus zugeſchrieben werden. Sie ſprechen den Zweifel über dieſe Frage aus. Aus dem 10. Jahrh. iſt nicht weniger ein Ähnliches Werk aufgefunden worden, welches den Nominalismus erwähnt, ohne eine beſtimmte und deutliche Erklärung zu geben [2]). Zu der Zeit des Berengarius trat

1) lb. p. 70 Msc.

2) Cousin oeuvr. inéd. d'Abélard. p. LXXX sqq.

ein entſchiedener Vertheidiger des Nominalismus auf, über welchen uns nichts weiter bekannt iſt, als daß er Johannes hieß und zahlreiche Schüler hatte [1]).

Zu ihnen gehörte auch Roſcelin, welcher dadurch dem Nominalismus eine größere Bedeutung gegeben zu haben ſcheint, daß er ihn zur Unterſuchung theologiſcher Fragen anwendete. Er war Canonicus zu Compiegne. Als ſeine Lehre über die Trinität, welche auf Tritheismus zu führen ſchien, bekannt wurde, zog man ihn vor ein Concil zu Soiſſons, wo er im J. 1092 zum Widerruf gezwungen wurde. Hierauf flüchtete er ſich nach England, wurde aber auch von hier vertrieben, weil er Misbräuche der Geiſtlichkeit angegriffen hatte. Nach Frankreich zurückgekehrt ſcheint er von Neuem in Streitigkeiten über die Trinität verwickelt worden zu ſein und bis zu Anfang des 12. Jahrh. gelebt zu haben [2]).

Über ſeinen Nominalismus ſind wir nur ſehr unvollkommen unterrichtet. Alle Überlieferungen ſtimmen darin überein, daß er die allgemeinen Begriffe nur Worte nannte. Dieſer Ausdruck iſt ſehr plump [3]); wahrſcheinlich aber wollte er damit doch nichts anderes ſagen, als ſie beſtänden nur in Gedanken unſerer Seele, von der

1) Vermuthungen über ſeine Perſon finden ſich Bulaei hist. un. Par. I p. 443; hist. lit. de la France VII p. 132. Tennemann Geſch. der Phil. VIII S. 165 hält ihn ohne Grund für den Johannes Roſcelin.

2) Bulaei hist. un. Par. I p. 491 sqq. Aus guten Gründen wird hier die Echtheit des 21. Briefes in der Sammlung der Br. Abälard's bezweifelt. Hist. lit. de la France IX p. 363.

3) Noch plumper macht ihn Anſelm, wenn er de fide trin. 2 ſagt, Roſcelin ſehe die allgemeinen Subſtanzen nur für flatus vocis an.

Ähnlichkeit der Erſcheinungen hergenommen, dieſe Gedanken aber bezeichneten keine Dinge oder Subſtanzen außer unſerer Seele. Denn dies iſt der Sinn, welchen man im Allgemeinen dem Nominalismus der damaligen Zeit giebt. Gründe des Roſcelin für ſeine Meinung werden nicht angeführt. Es iſt aber nicht unwahrſcheinlich, was ſein Gegner Anſelmus andeutet, daß er auf den Begriff des Individuums ſich ſtützte, indem er allein die Individuen für wahre Subſtanzen gelten laſſen wollte [1]). Daß bei vielen Anhängern dieſer Meinung die Vorſtellung obſchwebte, als müßten die Einheiten der Natur auch in ihrer ſinnlichen Erſcheinung im Raume in ſtetiger Verbindung ihrer Theile ſich zeigen, und daß daher dieſer Nominalismus mit einer grob ſinnlichen Vorſtellungsweiſe ſich vergeſellſchaftete, iſt der Natur dieſer Lehre ſehr entſprechend; doch bleibt es zweifelhaft, ob die Anklagen, welche darüber gegen den Roſcelin, erhoben werden, ihn perſönlich treffen [2]). Der Vorwurf, welcher ihm gemacht wird, er könne die Farbe nur als Körper ſich denken und das Pferd von ſeiner Farbe nicht unterſcheiden [3]), trägt unſtreitig den Anſchein des Übertriebenen an ſich und muß als eine unzuläſſige Folgerung des über ſich ſelbſt unklaren Realismus angeſehn werden.

Faſt noch ſeltſamer freilich klingt eine andere Beſchul-

---

1) Anselm. l. l. Qui non potest intelligere aliquid esse hominem, nisi individuum, nullatenus intelliget hominem, nisi humanam personam.

2) L. l. In eorum quippe animabus ratio — — sic est in imaginationibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere.

3) L. l.

digung, daß Roſcelin behauptet habe, keinem Dinge dürften wir Theile zuſchreiben, ſondern nur die Wörter, d. h. die Begriffe, durch welche wir die Dinge bezeichneten, könnten getheilt werden [1]). Doch iſt ſie gut beglaubigt und durch Gründe unterſtützt, welche freilich nur die Einſeitigkeit ſeiner Dialektik beweiſen. Er meinte, wenn ein Ding Theile hätte, ſo würde ſein Theil Theil des Ganzen, und weil das Ganze nur aus ſeinen Theilen beſtände, Theil ſeiner ſelbſt und der übrigen Theile ſein. Er berief ſich auch darauf, daß jeder Theil von Natur früher ſei als das Ganze und daher auch früher ſein würde, als er ſelbſt [2]). Unſtreitig gehen die Schwierigkeiten, welche Roſcelin hierin fand, von der Eintheilung der höhern Begriffe in die unter ihnen enthaltenen Individuen aus. Soll die ganze Menſchheit ein Ding ſein, zu welchem auch der einzelne Menſch gehört und aus welchem der einzelne Menſch hervorgeht, ſo muß der einzelne Menſch als Theil der Menſchheit vor dem einzelnen Menſchen in ſeinem beſondern Daſein, ſo muß er als ein ſolcher Theil ein Theil ſeiner ſelbſt und aller übrigen Menſchen ſein. Hierin konnte Roſcelin eine Beſtätigung ſeines Nominalismus finden; denn die Schwierigkeiten verſchwinden, wenn wir die Arten und Gattungen nur als menſchliche Gedanken betrachten, weil wir alsdann nicht nöthig haben Subſtanzen uns zu denken, welche in andere Subſtanzen ſich theilen ließen, weil wir alsdann

1) Abael. ep. 21 p. 335. Tennemann Geſch. d. Phil. VIII p. 162 hält dies für eine leere Conſequenzmacherei.

2) Abael. lib. div. et def. p. 471 Cous.

behaupten dürfen, die Art ſei nur nach ihren Individuen [1]). Dabei bleibt aber allerdings unerklärt, wie Roſcelin die wahren Dinge, d. h. die Einzelweſen für untheilbar erklären konnte. Vielleicht berief er ſich dafür auf den Ausdruck Individuum oder auf den Begriff der untheilbaren Subſtanz; aber gewiß konnte er, indem er dieſen Begriff ſtreng anzog, bei der bloß ſinnlichen Vorſtellung des Einzeldinges nicht ſtehen bleiben; denn unter den weder theilbaren, noch zuſammengeſetzten Subſtanzen welche er annahm, konnte er keine ſolche Körper verſtehen, wie wir ſie wahrnehmen und für Subſtanzen zu halten pflegen.

Es hat einige Wahrſcheinlichkeit, daß Roſcelin von dieſem Begriff der untheilbaren Subſtanz ausgehend auch zu ſeiner tritheiſtiſchen Behauptung kam. Die Behauptung der Trinitätslehre, daß drei Perſonen oder Dinge eine Subſtanz wären, mußte ihm widerſinnig ſcheinen. Auch hierbei denkt er nicht an ſinnliche Dinge, ſondern ſetzt nur voraus, daß dieſelbe Subſtanz auch dieſelbe Erſcheinung haben müſſe; ſollten alſo die drei Perſonen der Gottheit eine Subſtanz ſein, ſo würden ſie alle drei Fleiſch angenommen haben. Da dies aber nicht iſt, ſo ſchließt er vielmehr, daß Vater, Sohn und heiliger Geiſt drei verſchiedene Dinge ſein müßten, nur nicht, wie die Arianer behaupteten, allein im Willen, ſondern auch in der Macht einander gleich [2]). Es dürfte wohl nicht leicht ſein, dieſer Formel einen verſtändlichen Sinn abzugewin-

1) Der Nominalismus wird in der Formel, universalia post rem, ausgedrückt.

2) Anselm. de fide trin. 1; ep. II, 35; 41.

nen, wenn ſie nicht zuletzt dasſelbe ausſagen ſollte, was auch von der orthodoxen Lehre anerkannt wurde, daß der Ausdruck Subſtanz von Gott nicht in demſelben Sinn gebraucht werden könne, in welchem er zur Bezeichnung weltlicher Dinge üblich ſei.

Alle dieſe dialektiſchen Unterſuchungen halten ſich ſtreng an den Kirchenglauben, ſelbſt die Lehren des Roſcelin ſcheinen keinesweges darauf ausgegangen zu ſein ihn irgendwie zu erſchüttern. Sie wollten ihn nur deuten und durch ein richtiges Verſtändniß um ſo ſicherer ſtellen. Roſcelin beruft ſich für dieſes Unternehmen auf das Beiſpiel der Juden und der Heiden; wie dieſe ihr Geſetz vertheidigten, ſo müßten auch wir unſern Glauben vertheidigen [1]). Freilich ergreift dies Beſtreben anfangs nur einzelne Punkte der Lehre, ſo wie es auch noch einen polemiſchen Charakter entwickelt; aber daß man jetzt die Theologie in die allgemeinſten Fragen der Wiſſenſchaft, in die Grundſätze der Logik hineinzog, weiſt darauf hin, daß man ſie als Beſtandtheil einer großen Gliederung der Wiſſenſchaften aufzufaſſen begonnen hatte. Es mußte ſich bald zeigen, daß man auf dieſem Wege nicht dabei ſtehen bleiben konnte nur einzelne Lehren derſelben ſich zum Verſtändniß zu bringen.

Zweites Kapitel.

Anſelmus von Canterbury.

Zu derſelben Zeit als Roſcelin die erſten Grundſätze

1) Anselm. de fide trin. 3.

der Dialektik von neuem der Forſchung unterwarf, begann auch Anſelmus in einem entgegengeſetzten Sinn und mit umfaſſenderem Geiſte, auf den Mittelpunkt der theologiſchen Unterſuchung ſeinen Blick gerichtet, die Gründe der Wiſſenſchaft in das Auge zu faſſen. Seine Lehre bezeichnet einen entſchiedenen Wendepunkt des ſyſtematiſchen Beſtrebens in der Philoſophie des Mittelalters. Vor einem Berengar, vor einem Roſcelin und andern Lehrern des 11. Jahrh. zeichnet es ihn aus, daß er mitten in der Bewegung ſtand, welche ſein Zeitalter beherſchte, daß er ſie von wiſſenſchaftlicher Seite zu begreifen ſtrebte und hierin den ſpätern Zeiten ein Führer wurde. Er nimmt zu ſeiner Zeit in wiſſenſchaftlicher Rückſicht faſt dieſelbe Stellung ein, welche zu derſelben Gregor der VII. in praktiſcher Rückſicht behauptete.

Gegen die Mitte des 11. Jahrh. hatte Herluin, ein beharrlicher und praktiſch tüchtiger Charakter, in einer Wüſtenei der Normandie das Kloſter Bec geſtiftet. Wenige Jahre nach ſeiner Gründung trat in dasſelbe Lanfrancus, ein Italiener aus Pavia, der Hauptgegner des Berengarius, und verſammelte bald durch den Ruf ſeiner grammatiſchen, dialektiſchen und theologiſchen Gelehrſamkeit eine große Zahl von Schülern um ſich.

Zu dieſen gehörte auch Anſelmus [1]). Geboren 1033 zu Aoſta in Piemont, aus einem edeln und begüterten Geſchlechte ſtammend, hatte dieſer früh eine Neigung zu den Wiſſenſchaften und dem klöſterlichen Leben gefaßt,

1) S. über ihn G. F. Franck Anſelm von Canterbury. Tübing. 1841. Ausführlicher und genauer iſt über ſein Leben F. R. Haſſe Anſelm von Canterbury. 1. Thl. Leipz. 1843.

war aber nachher durch jugendlichen Leichtſinn und die liebloſe Strenge ſeines Vaters aus ſeiner Heimath vertrieben und zu einem unſteten Leben verführt worden, bis er zum Lanfrancus nach Bec kam und hier mit Eifer die Wiſſenſchaften zu treiben begann. Nicht ohne den Ehrgeiz als Lehrer ſich auszuzeichnen wußte er dieſe Leidenſchaft doch ſo zu überwinden, daß er das Mönchsgelübde im Kloſter Bec ablegte, wo er am wenigſten Ausſicht hatte neben dem Ruhme des Lanfrancus ſich hervorzuthun. Er wurde nun von Geſinnung ein wahrer Mönch, der ſtrengſten Aſceſe ergeben, von dem Gedanken, daß der Menſch ſich demüthigen und das Joch des Gehorſams auf ſich nehmen müſſe, ſo erfüllt, daß er noch als Erzbiſchof vom Pabſte einen Mann zum Begleiter ſich ausbat, deſſen Weiſungen er in allen gewöhnlichen Geſchäften des Lebens Folge zu leiſten hätte [1]). Schon der Name des Eigenthums war ihm verhaßt [2]). Das Mönchthum umfaßte ihm alle Gelübde; in ihm weihe man ſich ganz Gott [3]). Für das praktiſche Leben wenig geeignet, widmete er ſich dagegen der theologiſchen Wiſſenſchaft um ſo eifriger. Als wenige Jahre nach ſeinem Eintritt in das Kloſter Bec Lanfrancus als Abt nach Caen abgerufen wurde, erhielt er die Würde eines Priors in ſeinem

1) Dieſer Mann war Eadmerus, von welchem wir eine Lebensbeſchreibung des Anſelmus, eine Geſchichte ſeiner Händel in England und eine Schrift de similitudinibus Anselmi, außer einigen andern Schriften beſitzen, welche alle Gerberon ſeiner Ausgabe der Schriften des Anſelmus beigefügt hat.

2) Eadm. vita Ans. 3 p. 8 ed. Gerb. Ad nomen proprietatis inhorruit.

3) Ep. III, 33.

Kloſter und übernahm die Leitung der Kloſterſchule, in welcher er viele Schüler zog. Die meiſten ſeiner kleinen Schriften, in welchen er die oberſten Grundſätze der Theologie durch Hülfe der Dialektik feſtzuſtellen ſuchte, ſind aus dieſer Zeit. Aber auch ſpäter in einem vielbewegten Leben, ſo wie er vom Drange kirchlicher Geſchäfte ſich befreit ſah, in ſeiner Verbannung aus England, ſo wie ihm die Störungen der Reiſe nur einige Raſt verſtatteten, gab er ſich dieſen Arbeiten hin. Noch in den Tagen als man ſeinen Tod erwartete, war er mit dem Gedanken an neue Schriften über bisher unaufgelöſte Fragen beſchäftigt. Bei aller ſeiner Beſcheidenheit hatte er doch ein Bewußtſein von der großen Bedeutung ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten. Nachdem er in ſeinen frühern Schriften die Beweiſe für das Daſein Gottes und für die Eigenſchaften, welche wir ihm beizulegen hätten, geführt und die Lehren von der Dreieinigkeit und der Menſchwerdung Gottes entwickelt zu haben glaubte, hatte er von dasſelbe auch für die Lehre vom Urſprunge der Seele zu leiſten. Die Schrift hierüber, welche er im Sinn trug, wünſchte er noch vor ſeinem Tode zu vollenden, weil er beſorgte, es möchte kein anderer dies Vorhaben ausführen können [1]). Sein Wunſch wurde ihm nicht gewährt; er ſtarb bald darauf im J. 1109. Was er vorausgeſehn, iſt erfüllt worden. Lange Zeit nachher iſt niemand geweſen, welcher ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten mit gleicher Strenge hätte fortſetzen können.

Um ein einigermaßen vollſtändiges Bild des Anſelmus

1) Eadm. vita Ans. II, p. 25.

zu geben dürfen wir ein Paar Punkte nicht ganz übergehn, welche auch auf ſeine wiſſenſchaftliche Bedeutung ein Licht werfen. Der eine betrifft das Wunderbare, welches ſein Leben begleitete. Schon in ſeinem Knabenalter hatte er wunderbare Träume. Die Hand Gottes ſchien ihm in vielen Augenblicken ſeines Lebens unwiderſprechlich ſich kund zu geben und ſeiner ſelbſt ſich zu bedienen um auf geheimen Wegen Geſundheit und andere Hülfe zu ſpenden. Von dem Wunderglauben ſeiner Zeit iſt er keineswegs frei; beſonders zeigen ſich in ſeinem Leben viele Züge ſeines Glaubens an eine Entzückung der Seele, in welcher uns wenn auch nur in Bildern die ewige Wahrheit und Seligkeit gezeigt werde. Auch ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten erſcheinen ihm in dieſem Lichte als eine höhere Erleuchtung, welche die göttliche Gnade ihm verliehen habe, wie dies namentlich von ſeinem Proslogion, in welchem er den Beweis für das Daſein Gottes führen wollte, erzählt wird [1]). Daß ſich dabei ihm Hinderniſſe entgegenſetzten, wurde nur als eine Anfechtung des Teufels gedeutet. Unſtreitig greifen dieſe Vorſtellungen auch in die Anſicht mit ein, welche er von der höhern Erfahrung als der Grundlage der wahren Erkenntniß hatte. Sie bringen in die dialektiſche Haltung ſeiner Lehre eine leichte myſtiſche Färbung, welche jedoch zu ſeiner Zeit ſehr allgemein verbreitet bei ihm nur inniger war, als bei andern ſeiner Zeitgenoſſen.

Der zweite Punkt betrifft die Schickſale ſeines Lebens,

1) De vita Ans. I p. 6. Et ecce quadam nocte inter nocturnas vigilias Dei gratia illuxit in corde ejus et res patuit intellectui.

durch welche er in die Händel der Kirche mit den Königen von England verwickelt wurde. Nachdem er eine geraume Zeit mit Ruhm dem Kloſter zu Bec als Abt vorgeſtanden hatte, wurde er zum Erzbiſchofe von Canterbury erwählt. Seine Weigerung dies Amt, welches ihn an die Spitze der Engliſchen Kirche ſtellte, anzunehmen war aufrichtig. Schon früher hatte er mit dem Könige Wilhelm II. über Bedrückungen der Kirche Streit gehabt, nur unter Zugeſtändniſſen des Königs, deren Erfüllung kaum zu erwarten war, nahm er die hohe Würde an, welche ihn in ungewohnte und ſeinem wiſſenſchaftlichen Streben fern liegende Geſchäfte verwickeln mußte. Sehr bald erhoben ſich Streitigkeiten über die Willkür, mit welcher das Kirchengut vom Könige zu ſeinen Zwecken gebraucht, mit welcher überhaupt die kirchlichen Angelegenheiten verwaltet oder vernachläſſigt wurden, über die ſtreitige Pabſtwahl, über deren Entſcheidung die dem Anſelm gegebenen Verſprechungen nicht innegehalten wurden. Anſelm zeigte ſich in dieſen Zwiſtigkeiten zwar mild und verſöhnlich, aber in dem vollen Bewußtſein der geiſtlichen Würde, welche weltlichen Zwecken nicht untergeordnet werden dürfe, und des Rechtes, welches er vertrat. Auch ging er aus ihnen in einigen Hauptpunkten ſiegreich hervor. Von viel hartnäckigerer Art war aber ein anderer Streit, welcher ſich bald darauf erhob, über die Bedeutung des Vaſalleneides, welchen er dem Könige geleiſtet hatte. Anſelm berief ſich mit Recht darauf, daß er nur eine bedingte Folgſamkeit unter Vorausſetzung der Rechtlichkeit des Gebots und daß es nichts gegen das göttliche Gebot enthalte, gelobt habe; nur in einem ſolchen Sinne

leiſte ein Menſch einem Menſchen den Eid [1]); daß er aber die Gebote in dem Gehorſam gegen den Pabſt, in der Erlaubniß an ihn zu appelliren gegen die Gewohnheiten des Landes ſah, giebt deutlich zu erkennen, in welchem Widerſtreite er ſich hier befand zwiſchen dem alten Rechte der Landeskirche und dem neuen, noch eben ſich bildenden Rechte der päbſtlichen Hierarchie. Anſelm hatte ſich für dieſes neue Recht entſchieden, welches ihm als eine Wiederherſtellung des urſprünglichen chriſtlichen Rechts erſchien [2]). Indem er ſo die alten Freiheiten der Engliſchen Kirche der Hierarchie opfern zu müſſen glaubte, hatte er nicht allein den König und ſeine Anhänger gegen ſich; ſondern auch die eingebornen Biſchöfe Englands, welche bisher ihm ergeben geweſen waren, traten von ſeiner Partei ab. Anſelm war nun genöthigt England zu verlaſſen. Der König ließ ihn zum Pabſt ziehen und behandelte ſein Erzbisthum als erledigt. Auf dem Feſtlande wurde Anſelm wie ein Martyrer empfangen, ſeine Reiſe glich einem Triumphzuge. Wiederholt, aber vergeblich bat er den Pabſt Urban II. um Entlaſſung von ſeinem Amte. Erſt nach dem Tode des Königs durfte Anſelm wieder nach England zurückkehren. Aber mit dem neuen Könige Heinrich I. geſtaltete ſich ſein Verhältniß bald nach ſeiner Rückkehr faſt eben ſo feindſelig, wie mit ſeinem Vorgänger. Anſelm hatte in Italien die Grundſätze der Hierarchie nur noch ſtrenger faſſen gelernt, als er ſie früher behauptet hatte. Er verweigerte dem Könige

1) Eadm. hist. nov. II p. 48.

2) L. I. Qui beatum Petrum abjurat, Christum, qui eum super ecclesiam suam principem fecit, indubitanter abjurat.

den Vaſalleneid und verbot die Inveſtitur der Geiſtlichen durch weltliche Hand. Gegenſeitige Nachgiebigkeit konnte nur Friſten gewinnen, ſo lange der päbſtliche Stul von ſeinen Forderungen nicht nachließ. Eine abermalige Entfernung Anſelm's aus England war die Folge. Bei aller Strenge ſeiner Grundſätze zeigte Anſelm doch einen verſöhnlichen Sinn in dieſen Händeln und war daher ſogleich bereit die etwas zweideutige Weiſe, in welcher der mildere Pabſt Paſchalis II. dem Könige den Vaſalleneid der Geiſtlichen geſtattete, die Inveſtitur aber der Kirche vorbehielt, zur Verſöhnung mit der weltlichen Macht zu benutzen. Erſt hierauf kehrte er nach England zurück und erhielt ſich bis zu ſeinem Tode mit dem Könige in einem guten Vernehmen.

Wir ſehen aus dieſen Streitigkeiten, wie ſehr Anſelmus davon durchdrungen war, daß dem geiſtlichen Leben die Herſchaft über das weltliche gebühre. Bei aller Milde ſeines Charakters war er hierin ſtarr, und wo er etwa durch die Gewalt der Umſtände zur Nachgiebigkeit ſich geneigt fand, wollte er ſie doch nur als vorläufiges Zugeſtändniß wegen der Herzenshärtigkeit der Menſchen erſcheinen laſſen. Dies iſt der Gedanke, in welchem jene Zeiten vorwärts ſchritten, welcher in ihm durch eine wahrhaft fromme Geſinnung vertreten ward und daher den Beifall der Menge, ja ſelbſt ſeiner Gegner fand. Dieſe Geſinnung ſpricht ſich in ſeinen Schriften und ſeiner Lehre aus und zeigt ihn als einen echten Vertreter der Beſtrebungen ſeiner Zeit.

Seine Schriften, welche der Philoſophie angehören, beſtehen alle in Werken von nur geringem Umfang und

haben beſondere Theile der Glaubenslehre zum Gegenſtande. Doch ſind dieſe kleinen Schriften zum Theil von ihm ausdrücklich in einen Zuſammenhang gebracht worden [1]), zum Theil ſtreben ſie wenigſtens nach einem ſolchen. Es läßt ſich daher ein ſyſtematiſches Beſtreben bei ihm nicht verkennen. Nur iſt er freilich mit demſelben nicht fertig geworden, wie denn namentlich ſeine Unterſuchungen über den Urſprung der Seele, in welchen er durch den Tod unterbrochen wurde, als ein fehlendes Glied in dem Ganzen ſeiner Lehre betrachtet werden müſſen. Seine Darſtellung iſt nach dem Maße der Zeit rein, ſchmucklos, aber auch trocken. Sein Bemühn iſt vorzüglich durch bündige Schlüſſe den Zuſammenhang der theologiſchen Lehren darzuthun und dadurch alles auf den kürzeſten Ausdruck zurückzuführen. Dies ſuchte er beſonders in der Schrift Proslogion zu bewerkſtelligen, in welcher er als die Grundlage für alle Theologie den Beweis für das Daſein Gottes auf einen unbeſtreitbaren Grundſatz zurückzuführen dachte [2]). Hierzu war er durch ſeine Unterſuchungen über die erſten und allgemeinſten Lehren über den Begriff Gottes geführt worden, welche einen Abſchluß in einem oberſten Grundſatze ſuchten. Die Art dieſer Forſchung mußte aber auch über alle Autorität hinausführen und deswegen will auch Anſelmus in Feſtſtellung der oberſten Glaubenslehren auf keinen Satz ſich berufen, welcher nicht durch die Vernunft feſtſtände. Er

1) Nach de veritate prol. gehört dieſe Schrift zuſammen mit de libero arbitrio und de casu diaboli, bezieht ſich aber auch nach c. 1 u. 10 auf das Monologion.

2) Prosl. prooem.

folgt hierin keineswegs nur seiner eigenen Meinung sondern beruft sich dafür auf das Verlangen seiner Schüler [1]), welches zeigt, daß wir in dieser philosophischen Begründung der Glaubenslehren einen Zug seiner Zeit zu erkennen haben. Dennoch bezieht er sich für die Richtigkeit seiner Ergebnisse an derselben Stelle, wo er ihre Unabhängigkeit von der Autorität bezeichnet, auch auf ihre Übereinstimmung mit der Lehre des Augustinus, und es ist aus der Haltung seiner Lehre überhaupt unverkennbar, daß er diesen Lehrer der Lateinischen Kirche zu seinem geistigen Führer hat.

Dies leuchtet sogleich aus seiner Lehre von dem Verhältnisse des Wissens zum Glauben hervor, welche wir als die Grundlage aller seiner Untersuchungen ansehn müssen. Wie hoch er auch die Dialektik hält, so soll sie doch keineswegs sich herausnehmen über alles urtheilen zu wollen. Sie darf eine Lehre nicht deswegen verwerfen, weil sie von ihr nicht eingesehn wird. Dies würde nur die Anmaßung, den Stolz des Philosophen verrathen. Allerdings, was der Glaube der Kirche lehrt, dürfen wir zu erforschen suchen, und es ist ein Fortschritt, dessen wir uns zu erfreuen haben, wenn wir vom Glauben zur Einsicht gelangen; aber wenn jemand in seinem vernünftigen Bestreben nach Einsicht zu dieser nicht gelangen sollte, so darf er deswegen vom Glauben nicht weichen, sondern was er nicht erkennen kann, das hat er zu verehren [2]).

1) Monol. praef.

2) Prosl. 1; ep. II, 41. Nam Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad in-

Die Glaubenslehre gilt dem Anſelmus als erſte Grundlage aller höhern Erkenntniß; wenn er ihre Wahrheit zu beweiſen ſucht, ſo ſoll dies nicht bedeuten, als wollte er ſie dadurch erſt feſtſtellen, als bedürfte ſie einer Hülfe zu ihrer Vertheidigung; ein ſolches Unternehmen würde ihm vielmehr wie die lächerliche Arbeit eines Menſchleins erſcheinen, welches den Olymp ſtützen wollte. Der Glaube der Kirche iſt durch die Heiligkeit ihrer Bekenner hinreichend befeſtigt [1]). Er ſoll nicht erſt durch Erkenntniß des Verſtandes begründet werden, ſondern umgekehrt, wie ſchon Auguſtinus und vor ihm Andere gelehrt hatten, die Erkenntniß des Verſtandes ſoll im Glauben ihren Grund finden. Es iſt ſein Glaube, daß ohne den Glauben keine Erkenntniß möglich ſei [2]).

Fragen wir, worauf dieſer ſein Glaube beruht, ſo erhalten wir zur Antwort, daß ihm die Wahrheit der Erkenntniß mit der Reinheit des Willens und des Herzens in der engſten Verbindung ſteht und zwar ſo, daß dieſe jener vorausgehen muß. Zwar dürften wir wohl nicht ſagen, daß er hierüber völlig mit ſich ins Reine gekommen wäre, denn er findet auch, daß der Wille der vernünftigen Weſen von ihrer Erkenntniß abhänge [3]); aber vorherſchend wendet er ſich doch der Behauptung zu, daß die Erkenntniß vom Willen beſtimmt werde. Daher

tellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. De fide trin. 2.

1) De fide trin. 1.

2) Prosl. 1. Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.

3) De verit. 12.

zweifelt er nicht daran, daß wir durch die Sünde in Dunkelheit des Irrthums gerathen ſind [1]). Der Wille von Natur frei; keine Verſuchung, keine Macht kann zwingen zu wollen, weil wir ohne unſern Willen nicht wollen können [2]). Von Natur wohnt uns das Richtige bei; dies kann uns keine Gewalt, ſelbſt Gott nicht entreißen, wenn er auch unſere Subſtanz, wie er ſie aus Nichts gemacht hat, ſo wieder in Nichts verwandeln könnte, denn das Richtige iſt eben nur Gottes Willen gemäß und daher kann Gottes Wille es nicht aufheben [3]). Die wahre Freiheit des Willens beſteht aber darin dieſe Richtigkeit des Willens ihrer ſelbſt wegen zu bewahren [4]). Wie weit nun dieſe Richtung des Anſelmus geht, kann man am meiſten daraus, daß er ſelbſt den Thieren einen Willen beilegt, einen natürlichen Willen, welcher nicht wie der Wille des Menſchen, vom Richtigen weichen kann [5]). Er macht ihn hierdurch zu einer Sache der Natur, welche allen Thätigkeiten der Dinge zum Grunde liegt. Auch im Menſchen iſt die Freiheit des Willens nur abhängig von der Natur, welche eine Gabe der Gnade Gottes iſt [6]). Von dieſer geht auch alles Erkennen aus, welches nur als eine Erleuchtung des menſchlichen Verſtandes durch die göttliche Gnade gedacht werden kann [7]); denn alles Gute iſt von Gott.

1) Prosl. 1.
2) De lib. arb. 5.
3) Ib. 8.
4) Ib. 13.
5) Ib. 5; 13.
6) De conc. praesc. dei c. lib. arb. 2.
7) Prosl. 4.

Dieſe Grundſätze ſehr allgemeiner Art erhalten nun aber erſt ihre nähere Beziehung zu der Erkenntniß der Menſchen dadurch, daß ein anderer Grundſatz herbeigezogen wird, welcher als beſondere Anwendung derſelben gelten kann. Zur Erkenntniß nemlich wird die Erfahrung verlangt, welche als die von Natur gegebene Grundlage alles unſeres Denkens angeſehn werden kann. Dieſer Grundſatz wird vom Anſelmus nicht weiter begründet; er durfte als ein allgemein bekanntes Ergebniß der Lehre des Ariſtoteles wie des Auguſtinus betrachtet werden. Die Grundlage der Erfahrung iſt auch ſicher; denn die Sinne täuſchen uns nicht, ſondern ein jeder von ihnen verkündet, was er ſeiner Natur nach oder wegen irgend einer Urſache verkünden ſoll; nur unſer Urtheil täuſcht uns, indem wir aus den Wahrnehmungen unſerer Sinne Ergebniſſe ziehen, welche wir daraus nicht ziehen ſollten [1]). Wir werden aber eine doppelte Erfahrung unterſcheiden müſſen, die Erfahrung des ſinnlichen Lebens, welche uns mit den Thieren gemein iſt, und die Erfahrung des ſittlichen Lebens, welche uns als vernünftigen Weſen vermittelſt der Gnade Gottes zukommt; ſo wie nicht minder eine doppelte Wahrheit zu unterſcheiden iſt, eine bloß ſinnliche und eine wahre, welche durch den Geiſt allein erkannt wird [2]). Wer nun von der Sünde in den Irrthum geſtürzt iſt, deſſen Verſtand iſt allein der ſinnlichen Erfahrung zugänglich und von körperlichen Bildern ſo erfüllt, daß er das nicht erblicken kann, was durch den reinen Verſtand erkannt werden ſoll. Um die höhere

1) De verit. 3; 6.
2) Ib. 11.

Wahrheit zu erkennen bedürfen wir daher der Befreiung von der Sünde, damit wir die Erfahrung des höhern Lebens machen, die Erfahrung des geiſtigen Lebens im Guten. Es iſt dies nur in einer andern Form derſelbe Satz, welchen Platon und Ariſtoteles anerkannt hatten, daß nur die, welche gut ſind, das Gute zu erkennen vermögen. Er verlangt nichts weiter als den Zuſammenhang des Wiſſens mit dem ganzen Menſchen, mit der Erfahrung ſeines innern Lebens. Daher ſagt Anſelm von den Seligen, ſie würden ſo viel ſich freuen, als ſie liebten, und ſo viel lieben, als ſie wüßten [1]). In ſeiner Schrift von der Wahrheit zeigt er daher auch, daß die Wahrheit der Gedanken darin beſtehe, daß wir denken, was wir denken ſollen [2]). Die Wahrheit zu denken erſcheint ihm eben nur als eine Pflichterfüllung des vernünftigen Weſens, welche die Richtigkeit des Willens vorausſetzt, und daraus folgert er, daß ohne Gerechtigkeit des Willens keine Wahrheit ſein könne [3]). Von hieraus iſt nun die Anwendung auf den Glauben nicht ſchwer. Wenn das ſittliche Leben der rechten Erkenntniß vorausgehen muß und das ſittliche Leben im Glauben gegründet iſt, ſo wird auch der Glaube der rechten Erkenntniß vorausgehen müſſen. Daß aber der Glaube das ſittliche Leben begründet, wird vom Anſelmus daraus abgeleitet, daß dieſes auf der Liebe des Rechten beruht und daß die Liebe zum Guten auch die Hoffnung und den Glauben vorausſetzt das Gute erreichen zu kön-

1) Prosl. 26. Tantum gaudebunt, quantum amabunt, tantum amabunt, quantum cognoscent.

2) De verit. 3.

3) Ib. 12.

nen [1]). Daher ermahnt Anſelmus, daß wir zuerſt unſern Geiſt von fleiſchlichen Lüſten abziehen und in Glauben und in der Liebe Gottes leben ſollen, ehe wir uns daran machen die Tiefen der Gottheit zu erforſchen. Wer thieriſch lebt, der kann nur Thieriſches begreifen. Wer nicht geglaubt hat, der wird nicht erkennen; denn wer nicht geglaubt hat, der wird nicht erfahren, und wer nicht erfahren hat, der wird nicht erkennen [2]).

So vertritt Anſelmus mit ſehr deutlichem Bewußtſein ihrer Gründe die Lehre des Auguſtinus [3]) über das Verhältniß zwiſchen Glauben und Wiſſen, eine der wichtigſten Grundlagen der Philoſophie im Mittelalter. Er iſt dabei weit davon entfernt durch den Glauben, welchen er als einen vernünftigen vorausſetzt, als einen durch das ſittliche und wahrhaft menſchliche Leben gebotenen, die Vernunft in irgend einer Weiſe beſchränken zu wollen; vielmehr erkennt er ſie als Richterin über alle Wahrheit [4]),

---

1) Monol. 75. Amare autem aut sperare non potest, quod non credit.

2) De fide trin. 2. Prius, inquam, ea, quae carnis sunt, postponentes secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutimus. Nam qui secundum carnem vivit, carnalis sive animalis est, de quo dicitur: animalis homo non percipit ea, quae sunt spiritus dei. — — Qui non crediderit, non intelliget. Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.

3) Franck meint a. a. O. S. 93, Anſelm wäre über den Auguſtin hinausgegangen, indem er auch einen apologetiſchen, nicht allein einen polemiſchen Vernunftgebrauch geſtattet hätte. Daß aber Auguſtin den erſtern nicht zugelaſſen, iſt irrig. S. Geſch. d. chriſtl. Phil. II S. 258 ff.

4) De fide trin. 2. Ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse, quae sunt, in homine.

und preiſt den Glauben als die Kraft, welche die Vernunft von den Banden des Irrthums, der Sünde und der ſinnlichen Begierde, wie der ſinnlichen Denkweiſe befreit [1]). Der Vernunft eine Schranke zu ſetzen würde ihm auch ſonſt als etwas Frevelhaftes erſcheinen. Zwar geſteht er gern zu, daß es Wahrheiten gebe, welche wir gegenwärtig nicht zu erſchöpfen vermögen; er zählt dazu beſonders den Begriff Gottes, welcher alles überſteige, was wir denken und mit Worten, zur Bezeichnung geſchaffener Dinge gebildet, ausdrücken können, nicht minder die Dreieinigkeit Gottes und die Schöpfung der Welt durch Gott [2]); aber dies hindert ihn doch keineswegs nach der Erkenntniß dieſer überſchwenglichen Wahrheiten zu ſtreben; denn daß Gott unerkennbar heißt, ſoll nichts anderes bedeuten, als daß er unſere gegenwärtige Faſſungskraft überſteigt, ſo lange wir noch in der Verfinſterung unſerer Seele leben. Aber in Gott iſt keine Finſterniß, nur in uns findet ſie ſich und erweckt in uns die Sehnſucht und den Glauben an die höhere Klarheit, welche wir noch nicht erreichen können. Da ſtreckt ſich die Seele um mehr zu ſehen und erblickt nichts als Finſterniß; aber nicht die Finſterniß in Gott, in welchem keine Finſterniß iſt, ſondern nur die Finſterniß, welche in ihr iſt und welche ſie verhindert mehr zu ſehen [3]). Dies iſt nun ſein feſter Glaube, daß Gott, die Wahrheit ſchlechthin,

1) L. l.; de libero arb. 10; de verit. 11 sq.

2) Monol. 15; 36; 64 sq.; prosl. 14.

3) Prosl. l. l. Intendit se, ut plus videat, et nihil videt ultra hoc, quod videt, nisi tenebras. Immo non videt tenebras, quae nullae sunt in te (sc. deo), sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas.

ſich uns nicht verbergen könne, in der That der Glaube, welcher jedem zuverläſſigen wiſſenſchaftlichen Streben zum Grunde liegt. Er findet ihn mit dem Weſen der Vernunft unabtrennbar verbunden und weiß dies wieder an der ſittlichen Natur des vernünftigen Weſens ſich deutlich zu machen. Wir ſollen nur wollen, was wir ſollen, weil wir es ſollen. Nur in dieſem Falle iſt unſer Wille gerecht. Der gerechte Wille beſteht darin, daß wir die Richtigkeit des Willens ihrer ſelbſt wegen wollen [1]). Die Richtigkeit des Willens aber, wie die Richtigkeit der Erkenntniß und der Dinge iſt in einer höchſten und unbeſchränkten Wahrheit gegründet, in der Wahrheit Gottes, an welcher wir eben ſo weit Theil haben, als wir von der Knechtſchaft der Sünde befreit des göttlichen Lebens theilhaftig geworden ſind [2]). Wer nun das Gute liebt ſeiner ſelbſt wegen, der kann auch durch nichts anderes geſättigt werden, als durch den Genuß des Guten. Hätte Gott gewollt, daß wir ihn wegen einer andern Belohnung lieben ſollten, ſo würde er in uns die Liebe zu dieſer Belohnung, nicht zu ſich gelegt haben [3]). Deswe-

1) De verit. 12. Sicut volendum est unicuique, quod debet, ita volendum est ideo, quia debet, ut justa sit ejus voluntas. — — Justitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata. Die Übereinſtimmung dieſer Formeln mit den Grundſätzen der Kantiſchen Moral wird niemanden entgehn.

2) Ib. 13.

3) Monol. 70. Quid ergo summa bonitas retribuet amanti et desideranti se, nisi se ipsam? Nam quicquid aliud tribuat, non retribuit, quia nec compensatur amori, non consolatur amantem, nec satiat desiderantem. Aut si se vult amari et desiderari, ut aliud retribuat, non se vult amari et desiderari propter se,

Wenn man von den allgemeinen Grundſätzen des Anſelmus zur Betrachtung des Verfahrens kommt, in welchem er ſeine Lehre zu entwickeln ſucht, ſo kann man allerdings darüber ſich wundern, daß er Sätze zu beweiſen ſucht, welche ihm aus den allgemeinſten Forderungen der Vernunft ſchon feſtſtehen. So iſt es mit ſeinen Beweiſen für das Daſein Gottes. Aber eben dies iſt die Natur der dogmatiſchen Denkweiſe, daß ſie die allgemeinen Forderungen der Vernunft in beſondern Grundſätzen nachzuweiſen, ja aus ihnen zu begründen ſucht, ein Unternehmen, welches doch den Vortheil gewährt den Zuſammenhang der einzelnen Sätze der Wiſſenſchaft erkennen zu laſſen. Daß Anſelmus hierbei davon ausging den Begriff Gottes als den Gegenſtand aller Theologie vor allen Dingen zu begründen, zeugt von ſeinem Beſtreben die Aufgabe der Theologie von ihren erſten Gründen aus zu löſen.

In ſeinem Monologion hatte er früher das Daſein Gottes durch eine Reihe von Schlüſſen darzuthun geſucht, war aber dadurch zu dem Beſtreben gekommen alles auf einen einfachen Beweis zurückzuführen, den ſogenannten ontologiſchen Beweis, welchen er in ſeinem Proslogion auseinanderſetzte und der als ſeine Erfindung ſeinen Namen in den Unterſuchungen der Schule verewigt hat. Wir können jene Beweiſe bei Seite liegen laſſen, weil ſie nichts Neues bringen und von Anſelm ſpäter für überflüſſig gehalten wurden, außer ſofern ſie dazu dienen möchten den Sinn des ontologiſchen Beweiſes uns zu eröffnen. Auch der ontologiſche Beweis iſt freilich nicht ganz neu, ſondern durch Sätze des Auguſti-

nus vorbereitet [1]); doch bringt er den Gedanken, welcher ihm zum Grunde liegt, zu einer kurzen und klaren Überſicht. Anſelm denkt ſich einen Menſchen, welcher in ſeiner Verblendung das Daſein Gottes oder die Wahrheit des Gedankens Gottes leugnen möchte. Wenn er dies unternimmt, ſo muß er doch zugeſtehn, daß er den Begriff Gottes, d. h. eines Weſens, über welches nichts Höheres gedacht werden kann, zu denken vermöge; denn indem er ein ſolches Weſen leugnet, denkt er dasſelbe [2]). Ein Weſen alſo, über welches nichts Höheres gedacht werden kann, kann gedacht werden. Nun unterſcheidet man aber das, was nur im Verſtande oder im Gedanken, von dem, was nicht allein im Verſtande, ſondern auch außer dem Verſtande, im Sein oder in der Sache iſt. Was jedoch nicht allein im Verſtande, ſondern auch in der Sache iſt, iſt höher, als was nur im Verſtande iſt. Daher muß auch das, über welches nichts Höheres gedacht werden kann, nicht allein als im Verſtande, ſondern auch als in der Sache ſeiend gedacht werden, und mithin iſt Gott auch in der Sache [3]).

Das Ungenügende dieſes Beweiſes werden wir nicht weitläuftig darzuthun haben. Er beruht auf einer Ver-

1) Geſch. der chriſtl. Phil. II S. 280.

2) Contra insip. 9. Quisquis igitur negat aliquid esse, quo majus nequeat cogitari, utique intelligit et cogitat negationem, quam facit; quam negationem intelligere aut cogitare non potest sine partibus ejus, pars autem ejus est, quo majus cogitari non potest.

3) Prosl. 2. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse in re, quod magis est.

wechslung des Seins, welches Subject aller Prädicate und also auch aller Vollkommenheiten ist, mit dem Sein der Prädicate oder Vollkommenheiten. Auch hat er im Mittelalter keinen großen Beifall gefunden und schon von einem Zeitgenossen des Anselmus wurde er in einer kleinen Schrift bestritten [1]), welche außer manchen unbedeutenden Zweifeln auch den Hauptpunkt des Beweises richtig angreift [2]). Die überzeugende Kraft aber, welche er für den Anselm hatte, gründet sich unstreitig auf etwas anderes, als auf jene Verwechslung. Anselm bemerkt selbst, daß jedes Andere als nicht seiend gedacht werden könne, nur Gott nicht, und zieht diesen Satz aus seinem ontologischen Beweise. Er hat ihm aber auch an sich seine Gültigkeit. Denn Gott ist die höchste Wahrheit, die Wahrheit schlechthin, das höchste Sein, das höchste Gute seinem Begriffe nach und davon ist Anselmus von Anfang an überzeugt, daß alles dies von keinem vernünftigen Menschen geleugnet werden könne. Die höchste Wahrheit kann keinen Anfang und kein Ende haben, weil sie immer nur aus einem Wahren sein und in ein Wahres übergehn könnte, welches ohne die Wahrheit nicht

1) Liber pro insipiente. Der Verf., welcher sich nicht nannte, wie aus der Gegenschrift des Anselmus liber apologeticus pro insipiente erhellt, wird in Mss. Gaunilo genannt. Nach E. Martene's ungedruckter Geschichte der Abtei Marmoutiers bei Tours war er Mönch in diesem Kloster. Es findet sich daselbst noch mehr über seine Persönlichkeit, S. Ravaisson rapport au ministre de l'instruction publ. (Par. 1841.) p. 15; 410.

2) Pro insip. 5. Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum.

wahr ſein würde; ebenſo kann auch das höchſte Sein nicht aus einem andern ſein, und das höchſte Gute iſt nichts anderes als das höchſte Sein [1]). Hiernach iſt Gott überhaupt die abſolute Wahrheit, das abſolute Gute, das abſolute Sein alles in einem, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß das abſolute Sein nicht geleugnet werden kann. Nur das, was nicht im abſoluten Sinne iſt, kann als nicht ſeiend gedacht werden [2]). Dies und nichts anderes will der ontologiſche Beweis des Anſelmus ausdrücken; er will die Nothwendigkeit ein abſolutes Sein anzunehmen geltend machen. Indem er dabei ein Sein im Verſtande und ein Sein in der Sache unterſcheidet, ſetzt er voraus, daß beide den höhern Begriff des Seins überhaupt oder des abſoluten Seins vorausſetzen, durch welche ein jedes Sein ſein Sein hat und welchem das Sein abzuſprechen nichts anderes heißen würde, als das Sein überhaupt leugnen [3]). Man wird ſich daher zwar geſtehn müſſen, daß Anſelmus, indem er ſeinen ontologiſchen Beweis aufſtellte, über die Natur des Beweiſes überhaupt keine klare Rechenſchaft ſich gegeben hat; aber der Gedanke, welcher ihm dabei vorſchwebte, wird demungeachtet ſeine Wahrheit behaupten. Er verlangt nichts weiter als die abſolute Wahrheit als Vorausſetzung aller Wiſſenſchaft

1) Monol. 6; 18; de verit. 1; prosl. 22.

2) Prosl. 22. Et quod incepit a non esse et potest cogitari non esse, — — id non est proprie et absolute.

3) Monol. 3. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est; quod autem maxime omnium est et per quod est, quicquid est bonum vel magnum et omnino quicquid aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum et summum omnium, quae sunt.

und iſt in Voraus davon überzeugt, daß dieſe Wahrheit von Gott nicht unterſchieden ſein kann.

Dieſer Gedanke hat aber beim Anſelmus noch keineswegs eine ſichere wiſſenſchaftliche Stellung gewonnen. Man ſieht es an den Überlegungen, welche er über ihn anſtellt. Er erinnert daran, daß aus nichts nichts werden könne, und fordert deswegen einen Grund alles Seins. Dann ſucht er den Zweifel zu beſeitigen, ob dieſer Grund nicht in einer Vielheit der Dinge gefunden werden könne. Vieles Einzelne, behauptet er dagegen, könne nur ſein entweder durch eins oder ein jedes Einzelne durch ſich oder alle Einzelne gegenſeitig durch einander; das Erſtere aber würde nur das behaupten, was er ſelbſt in ſeinem Sinn trägt; die beiden andern Fälle werden von ihm als unmöglich angeſehn. Denn wenn jedes Einzelne durch ſich ſein ſollte, ſo würde allen einzelnen Dingen eine Kraft beiwohnen durch ſich zu ſein, und dieſe allgemeine Kraft oder Natur würde es ſein, durch welche die einzelnen Dinge wären; ſie würden alſo nicht durch ſich ſein. Sollten aber alle Einzelne gegenſeitig durch einander ſein, ſo würde ein Ding durch dasſelbe ſein, welchem es das Sein gäbe, und dies wird für etwas durchaus Widerſinniges angeſehn; ſelbſt Beſtimmungen, welche nur Verhältniſſe ausdrücken, wären nicht ſo wechſelſeitig durch einander, weil ſie nur an Dingen vorkämen, durch welche ſie wären [1]). Dieſe Beweisführung bringt in ihrem dritten Gliede wieder nur darauf, daß allen Relationen ein Abſolutes zum Grunde liegen müſſe; das zweite Glied

1) Monol. 3.

aber ſetzt voraus, daß alles Beſondere durch ein Allgemeines begründet ſei.

Es iſt dieſer letzte Punkt in der That, welcher der Denkweiſe des Anſelmus ihre Haltung giebt. Er fordert eine allgemeine Wahrheit, welche alles Sein, alle Vollkommenheit in ſich ſchließe. Dieſe Wahrheit iſt ihm Gott. Dieſe Forderung ſteht mit ſeinem Realismus in Zuſammenhang. Er ſchließt ſich in demſelben der Platoniſchen Lehre an, daß jede beſondere Wahrheit und jeder beſondere Begriff nur dadurch Wahrheit und dieſer beſondere Begriff iſt, daß er an der allgemeinen Wahrheit und dem allgemeinen Begriffe Theil hat [1]). Hieran ſchließt ſich aber auch der Gedanke an, daß die allgemeine Wahrheit in eine Mannigfaltigkeit der Dinge ſich entfalte, welche alle wahr ſind, ſofern ſie die Richtigkeit bewahren, welche ihnen in der abſoluten Wahrheit geſetzt iſt, und daß wir Menſchen ebenfalls an dieſer Theil haben, ſofern wir in unſerm Willen, in unſerm Denken, Reden und Handeln das vollziehen, was wir ſollen [2]). Man wird daher nicht ſagen können, daß die Allgemeinheit Gottes das Beſondere ausſchlöſſe und ohne ihre Bethätigung im Leben der Dinge wäre. Vielmehr Gott iſt die Urſache, das Princip aller Dinge, in und aus ihm

1) De verit. 2. Nihil est verum, nisi participando veritatem. Man muß ſich übrigens hüten den Begriff des Realismus, wie er im Mittelalter ſich ausgebildet hat, darauf zu beſchränken, daß er die Wahrheit des allgemeinſten Begriffes, Gottes, behaupte. Dieſe Wahrheit geben auch die Nominaliſten zu. Wir haben ſchon bemerkt, daß der Streit die Mittelbegriffe betraf.

2) Ib. 2 sqq.; 13.

iſt alles, wie er auch in allem iſt [1]), nicht im Raume oder in der Zeit, ſondern mit dem Raume und mit der Zeit, wahrhaft unendlich, ſo daß er überall ganz iſt [2]). Ausdrücklich ſetzt daher auch Anſelmus feſt, daß Gott weder allgemeine noch individuelle Subſtanz ſei, weil er weder in mehrere Subſtanzen ſich theile, noch mit einer andern Subſtanz etwas gemein habe, wiewohl er als untheilbares Weſen auch Individuum, und inſofern man das Weſen auch Subſtanz zu nennen pflege, auch Subſtanz genannt werden könne [3]). Von allen übrigen Wahrheiten iſt ſeine Wahrheit dadurch unterſchieden, daß ſie nicht Richtigkeit iſt, weil ſie vollbringt, was ſie ſoll; denn ihre Richtigkeit iſt unabhängig von jeder höhern Regel; ſie iſt ſelbſt die Regel für jede andere Wahrheit [4]).

Wir ſehen, wie Anſelm durch dieſe ſeine Anſicht vom Begriffe Gottes dazu geführt wird vor allen Dingen feſtzuhalten, daß Gott nicht verglichen werden kann mit irgend einem Andern; der allgemeinſte Begriff hat ſeines Gleichen nicht; er kann in der Weiſe anderer Begriffe gar nicht gedacht werden. Wenn daher Anſelm auch in der gewöhnlichen Weiſe, ausgehend von dem Gedanken, daß Gott das vollkommene Weſen ſei, vielerlei Vollkommenheiten herzählt, welche als Eigenſchaften Gottes gedacht zu werden pflegen, ſo lenkt er doch alsbald wieder ein und verlangt, wir ſollten ſie nicht als Eigenſchaften Gottes denken, weil Eigenſchaften nur dem zu-

1) Monol. 14.
2) Ib. 20; 21; prosl. 13.
3) Monol. 27.
4) De verit. 10.

kommen, was an denſelben Theil hat, wärend Gott an nichts, alles an ihm Theil habe. Von andern Dingen drücken Prädicate, wie weiſe oder gerecht, ihre Art oder Qualität aus, Gott aber hat keine Art, keine Qualität, ſo wie auch keine Quantität; von ihm gebraucht drücken ſolche Prädicate nur aus, was er iſt [1]). Dieſe Lehrweiſe beruht auf dem Beſtreben des Platonismus den Begriff rein ohne anderes Subject zu faſſen. Gott iſt die Weisheit ſelbſt, nicht ein Ding, welchem die Weisheit als einem von ihr verſchiedenen Subjecte beigelegt würde. Auch ſind die Prädicate, welche von Gott gebraucht werden, nicht Ausdrücke, welche eine Vielheit in Gott bezeichneten, ſondern ſie alle bezeichnen eins und dasſelbe; was in den Geſchöpfen geſondert iſt, das iſt in ihm einfach, weil eine jede Zuſammenſetzung eine Unvollkommenheit iſt [2]). Damit hängt denn auch zuſammen, daß Gott keine Veränderung und keine Accidenzen zukommen ſollen; denn als ewiger Begriff iſt er unveränderlich [3]). Deswegen paßt auch nur der Ausdruck Weſen auf ihn, weil das Weſen durch den Begriff ausgedrückt wird; Subſtanz wird er nur uneigentlich genannt, denn eine Subſtanz kann nicht ohne Qualität, ohne Unterſchied und ohne Accidenzen gedacht werden [4]).

Eine etwas andere Richtung nehmen aber die Gedan-

1) Monol. 16. Quicquid igitur eorum de illa dicatur, non qualis vel quanta, sed magis quid sit monstratur. Ib. 17. Dies iſt der Unterſchied zwiſchen Qualität und Quidität bei den Scholaſtikern.

2) Ib. 17.

3) Ib. 25.

4) Ib. 26.

ken Anſelm's, indem er die Vollkommenheiten, welche wir an den Geſchöpfen finden, auf Gott zu übertragen beginnt. Es macht ſich hier der Grundſatz geltend, daß wir Gott in ſeinen Geſchöpfen zu erkennen vermögen. Weil er keine Eigenſchaft, keine unterſcheidende Eigenthümlichkeit hat, werden wir ihn an ſich, in ſeinem eigenen Begriffe nicht denken können; daher müſſen wir den Weg einſchlagen ihn in ſeinen Werken zu erkennen. Aber nur das Würdigſte, was wir an den Geſchöpfen bemerken, ſollen wir auf Gott übertragen. Hierbei kommt nun der Gegenſatz zwiſchen Körper und Geiſt in Betracht. Auch in der Behandlung desſelben folgt er dem Auguſtinus. Weil der Geiſt eine größere Würde hat, als der Körper, ſollen wir Gott nur als Geiſt verehren [1]). Hier iſt nun das Abſehen nur darauf gerichtet, der Erkenntniß Gottes uns zu nähern, ſo weit es möglich iſt, indem wir uns der Erkenntniß deſſen befleißigen, was am meiſten der Ähnlichkeit mit Gott ſich annähert [2]). Dies iſt der vernünftige Geiſt, in welchem wir das Bild Gottes finden.

Hieran ſchließt Anſelm ſogleich die Trinitätslehre an, indem er nach der Weiſe des Auguſtinus den Vater mit dem Gedächtniß, den Sohn mit dem Verſtande, den heiligen Geiſt mit dem Willen oder der Liebe vergleicht [3]). Es beruht ihm daher dieſe Lehre auch nur auf dem Beſtreben Gott annäherungsweiſe durch ſeine Geſchöpfe zu

1) Ib. 27.

2) Ib. 66. Cum igitur pateat, quia nihil de hac natura possit percipi per suam proprietatem, sed per aliud, certum est, quia per illud magis ad ejus cognitionem acceditur, quod illi magis per similitudinem propinquat.

3) Ib. 67; prosl. 23.

erkennen. Aber überdies hebt er auch die Vergleichung, auf welcher ſie ihm beruht, ſogleich wieder auf, indem er eingeſteht, daß jede der drei Perſonen, wenn wir ſie ſo nennen dürfen, durch ſich ſelbſt Gedächtniß, Verſtand und Liebe iſt, damit ſie nicht etwa als bedürftig erſcheine [1]). Doch er betrachtet überhaupt dieſe Lehre als ein Geheimniß, welches wir anzuerkennen hätten ohne es erklären zu können [2]).

Ein etwas tieferes Eingehn auf die Trinitätslehre finden wir bei ihm nur in ſeinen Unterſuchungen über den Sohn Gottes, weil dieſer Begriff mit den Lehren von der Schöpfung und Erlöſung zuſammenhängt. Die Schöpfung betrachtet Anſelm als etwas, was im Weſen Gottes nothwendig liegt. Daher ſind ihm die geſchaffenen Dinge in Beziehung auf Gott ewig; ſie ſind in ſeinem Verſtande, welcher das Urbild aller Dinge iſt [3]). So wie im Künſtler die Vorbilder ſeiner Werke ſind, welche er hervorbringen will, ſo ſind in Gott alle ſeine Werke in einem Urbilde vereinigt; das nennen wir das ſchöpferiſche Wort Gottes, ſeinen Verſtand oder ſeinen Sohn [4]). Bei uns jedoch iſt dies anders als bei Gott. Denn unſere wahren Gedanken ſind nur die Abbilder der Sachen; Gottes Gedanken dagegen ſind die Wahrheit der Dinge und haben ein höheres Sein als die Dinge ſelbſt [5]). Da-

1) Monol. 60.

2) Ib. 63.

3) Ib. 9. Gott erkennt ſich nothwendiger Weiſe ewig, und ſeine Erkenntniß, ſein Wort und ſein Schaffen ſind eins. Ib. 31 sqq.

4) Ib. 10 sqq.; 29.

5) Ib. 36.

her iſt das Sein der geſchaffenen Dinge zugleich mit dem Denken Gottes, und das Wort, in welchem er ſich ausſpricht, iſt zugleich das Wort, in welchem er die Dinge ſchafft [1]). Hierin liegt der Realismus des Anſelmus. Die allgemeinen Geſetze Gottes, nach welchen alles wird, haben ihre Wahrheit vor dem Daſein der Dinge in Gott [2]).

Dabei hält er die Lehre von der Schöpfung aus nichts feſt. Sehr richtig ſtützt er ſich dabei nach alter Weiſe darauf, daß die Welt weder aus einer von Gott verſchiedenen und ihr eigenen, noch aus einer Gott eigenen Materie gemacht ſein könne. Denn wäre das erſtere der Fall, ſo würde ſie gewiſſermaßen aus ſich und nicht völlig von Gott, der höchſten Urſache ſein. Wäre aber das zweite der Fall, ſo würde Gott veränderlich ſein, und zwar in das Schlechtere, weil das, was aus ſeiner Materie gemacht worden, doch nur ſchlechter ſein könnte als er [3]). Daß nun aber die Welt aus keiner Materie gemacht worden, iſt dem Anſelmus das Weſentliche in der Lehre von der Schöpfung aus nichts. Dabei verhehlt er ſich nicht, daß dieſe Formel falſch verſtanden werden könnte, als würde dadurch behauptet, vor der Schöpfung der Welt wäre das Nichts geweſen, welches nicht ſein kann, als wenn es ſein könnte. Vielmehr ſoll ſie nur aus-

1) Monol. 33; 34. Cum se ipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quicquid factum est uno eodemque verbo.

2) Es iſt ein Irrthum, wenn Gieſeler Kirchengeſch. II, 2 S. 388 meint, Anſelm ſcheine ſich von den universalibus ante re zu den universalibus in re gewandt zu haben. Er iſt in dieſe wie in andern Punkten, ganz dem Platonismus ergeben, wie er ihn beim Auguſtin gefunden hatte.

3) Monol. 7.

drücken, daß nichts vor der ewigen ſchöpferiſchen Thätigkeit Gottes und daß dieſe der erſte Grund alles Daſeins ſei [1]). Anſelm ſucht dieſer verneinenden Formel, in ähnlicher Weiſe wie Johannes Scotus und doch abweichend von ihm, ſogar einen bejahenden Sinn abzugewinnen. Sie ſolle keineswegs dem Satze: aus nichts wird nichts, widerſprechen, ſondern lehren, daß die Geſchöpfe geworden wären aus dem ſchöpferiſchen Urbilde der Welt in Gott, welches in Beziehung auf die Geſchöpfe noch nichts war, obgleich es in Beziehung auf den Schöpfer war [2]).

Es läßt ſich nicht leugnen, daß aus der Art, wie Anſelmus die weltlichen Dinge von Gott unterſcheidet, nur eine ſehr unbeſtimmte Faſſung für die Selbſtändigkeit der Geſchöpfe ſich ergiebt. Die vorherſchend abſtracte Weiſe, in welcher er den Begriff Gottes wenigſtens von philoſophiſcher Seite faßt, möge er das allgemeine Sein oder den allgemeinſten weiter nicht beſtimmbaren Begriff in ihm finden, und die eben ſo abſtracte Weiſe den Unterſchied der Geſchöpfe vom Schöpfer nur darin zu ſetzen, daß jene aus dem Nichts, dieſer aus ſeinem eigenen Weſen iſt, konnten eben nur dahin führen, daß dieſer Unterſchied faſt wieder in das Nichts ſich auflöſte. Nur durch die unbeſtimmte Platoniſche Unterſcheidung zwiſchen der Wahrheit und dem, was an der Wahrheit Theil hat, wird den Dingen der Welt ein Theilhaben an der Wahrheit, aber nicht die Wahrheit ſelbſt gerettet [3]). Daher ſchreiben ſich viele Äußerungen des Anſelmus, wel-

1) Ib. 19.
2) Ib. 8; 9.
3) De verit. 2.

chen man einen Zweifel an dem Für-ſich-beſtehen der Dinge unterſchieben könnte. Die rechte Wahrheit kommt keinem Dinge zu, außer ſofern ſie in der Wahrheit Gottes iſt [1]). Gott iſt gewiſſermaßen allein; das Weſen ſeines Wortes iſt ſo über allem, daß es gewiſſermaßen einzig und allein iſt. Die Geſchöpfe haben kein einfaches und abſolutes Weſen, ſondern kaum eine Nachahmung dieſes wahren Weſens kommt ihnen zu; mit ihm vergleichen ſind ſie gewiſſermaßen nicht; kaum kann man ihnen ein Sein zuſchreiben [2]).

Wenn jedoch dieſe Formeln eine faſt pantheiſtiſche Wendung nehmen, ſo muß man, um ihnen nicht eine zu ausgedehnte Wirkung auf die Beurtheilung des Anſelmus einzuräumen, daran ſich erinnern, daß er nicht davon abläßt, die göttliche Vollkommenheit nach dem Bilde der weltlichen Dinge zu beſtimmen, welches die Wahrheit des Weltlichen, in wie beſchränkter Weiſe es ſein möge, doch als unbeſtritten vorausſetzt. Dieſe Wahrheit wird nun aber beſonders im Geiſtigen geſucht und ihre Selbſtändigkeit dadurch feſtgehalten, daß die Freiheit der vernünftigen Weſen als eine Vorausſetzung gilt. Die Freiheit beſteht dem Anſelmus im Wollen des Guten, denn

1) Ib. 13.

2) Monol. 19; 28. Videtur ergo consequi ex praecedentibus, quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari modo est, quadam ratione solus sit, alia vero, quaecunque videntur esse, huic collata, non sint. Ib. 31. Sic existendi veritas intelligitur in verbo, cujus essentia sic summa est, ut quodammodo illa sola sit. — — in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem.

das Vermögen zu ſündigen gehört nicht zur Freiheit, weil ſonſt weder Gott, noch die guten Engel frei ſein würden; vielmehr beſchränkt das Vermögen zu ſündigen nur die Freiheit [1]). Die Freiheit der vernünftigen Geſchöpfe zum Guten wird aber ſo feſt gehalten, daß auch die Allmacht Gottes ihr keinen Abbruch thun kann. Denn wenn dieſe auch ſo weit gefaßt wird, daß ſie ſogar die Subſtanz der von ihr geſchaffenen Dinge aufheben könnte, ſo iſt ſie doch keinesweges darin zu ſuchen, daß ſie alles kann; denn manches zu können iſt vielmehr eine Ohnmacht; nur das zu können iſt Macht, was ſein ſoll [2]). Aber Gott kann nicht wollen, was nicht ſein ſoll; daher kann er auch nicht wollen, daß unſer Wille nicht gut ſei oder das Rechte nicht des Rechten wegen wolle [3]). Die Freiheit des Willens wird nun hiernach als das Vermögen erklärt die Richtigkeit des Willens wegen der Richtigkeit ſelbſt zu bewahren [4]). Hiernach hat aber die Freiheit der Geſchöpfe auch nur Macht über den Willen, nicht über die Handlung. Zu dieſer wird noch manches andere verlangt, nemlich die Gegenwart eines Gegenſtandes für die Handlung, die Mittel, durch welche die Handlung hindurchgeht, und die Abweſenheit aller Hinderniſſe [5]), Dinge, welche alle von Gott abhängen. Der Richtung ſeiner Lehre gemäß hebt nun Anſelmus auf das Stärkſte hervor, daß die Freiheit unſeres Willens doch keinesweges uns

1) De lib. arb. 1.
2) Prosl. 7.
3) De lib. arb. 8.
4) Ib. 3; 13.
5) Ib. 3.

irgend etwas zueigne, was ohne Gottes Willen uns zufiele. Unſere Freiheit im Guten beſteht nur darin, daß wir die von Gott verliehene Richtigkeit des Willens bewahren; die Geſchöpfe konnten nichts haben, was ſie nicht empfingen [1]). Ohne Gottes Willen kann auch nicht das Geringſte geſchehen. Alles iſt, wie es ſein ſoll; ſogar das Böſe ſoll ſein; es ergiebt ſich in den Wegen der Natur, nach den Geſetzen Gottes, wenn es auch von dem Thuenden nicht gewollt werden ſoll [2]). Aber von der andern Seite ſoll dadurch die Freiheit der Geſchöpfe keinen Schaden leiden. Selbſt in der Knechtſchaft unter der Sünde ſoll uns wenigſtens das Vermögen der Freiheit nicht verloren gehn, wenn auch die wirkliche Ausübung der Freiheit mit ihr nicht beſtehen kann. Denn wer die Richtigkeit des Willens durch das Böſe verloren hat, kann ſie natürlich auch nicht bewahren; aber das verhindert ihn nicht das Vermögen zu haben die Richtigkeit des Willens zu bewahren um der Richtigkeit ſelbſt willen, nur die Möglichkeit dies Vermögen in Thätigkeit zu ſetzen fehlt ihm [3]). Es fehle dabei gleichſam nur der Gegenſtand ſeines Handelns. Dieſe Formel zeigt wohl am ſtärkſten, wie vergeblich Anſelmus, um die Freiheit der Geſchöpfe mit der Allmacht Gottes in Einklang zu bringen, ſich abmüht den Willen von ſeinen Hervorbrin-

1) L. l. Nihil habuerunt, quod non acceperunt.

2) De verit. 8.

3) De lib. arb. 4. Quid prohibet nos habere potestatem servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem, etiam absente ipsa rectitudine, quamdiu et ratio in nobis est, qua eam valemus cognoscere, et voluntas, qua illam tenere possumus.

gungen, von dem Gegenſtande ſeiner Thätigkeit und ſeiner äußern Erſcheinung abzulöſen [1]).

Nicht weniger Irrungen bereitet ihm natürlich bei dieſen Unterſuchungen das Böſe. Wenn Anſelmus die Freiheit der Geſchöpfe in Beziehung auf das äußere Wirken zu eng faßte, ſo ſcheint er dagegen auch die Allmacht Gottes zu ſehr zu beſchränken, indem er ihr keinen Antheil an den innern Entwicklungen der Seele, in welchen das Böſe ſich vollzieht, zugeſtehen will; denn in Beziehung auf den Willen des Thuenden ſoll es nicht ſein oder iſt gegen den Willen Gottes. Aber er muß eben deswegen auch einlenken. Weil es gegen den Willen Gottes ſein würde, ſo iſt es nicht; nur etwas Verneinendes, einen Mangel des Willens, nicht einen Willen kann man es nennen [2]). Wird er mit dieſen Sätzen ausreichen? So wie er das Böſe genauer betrachtet, gewinnt er ihm doch eine bejahende Seite ab. Es beſteht nicht allein darin, daß wir nicht wollen, was wir ſollen, ſondern daß wir auch wollen, was wir nicht ſollen. Den Grund des Böſen findet er in dem Willen ſchon jetzt Gott zu gleichen, welches nach dem Willen Gottes erſt in der Ordnung der Zeiten erreicht werden ſolle. Der Fall des Teufels beſteht darin, daß er einen eigenen Willen haben wollte [3]). Alles dies ſetzt unſtreitig etwas mehr als eine Unterlaſſungsſünde voraus, welche allein und zwar

1) Ähnlich ſind die Unterſuchungen Anſelm's über Vorherwiſſen Gottes und Freiheit, welche nichts Bemerkenswerthes darbieten.

2) De casu diab. 9; 16.

3) Ib. 4.

ohne alle äußere Folgen die allgemeinen Grundſätze des Anſelmus anerkennen möchten.

Übrigens wie entſchiedener Ernſt es ihm mit der bejahenden Natur des Böſen iſt, das ſieht man vornehmlich aus ſeiner Lehre von der Verdammung und von der Erlöſung, welche nicht weniger zeigt, daß er die Selbſtändigkeit der Geſchöpfe ſeinen allgemeinen Grundſätzen in keiner Weiſe opfern will. Er hält daher die Unſterblichkeit der Seele feſt, welche ihm weſentlich darauf beruht, daß die Seele beſtimmt iſt das höchſte Gut ohne Ende zu lieben, wenn ſie in der Ordnung der Dinge nach ihm ſtrebt [1]), aber auch ewige Strafe zu leiden, wenn ſie der Ordnung der Dinge ſich entziehen will; denn eine ſolche Schuld kann dadurch nicht gebüßt werden, daß die Seele vernichtet, d. h. in den Zuſtand der Unſchuld wieder zurückverſetzt wird, in welchem ſie war, ehe ſie war [2]). Hierbei tritt nun aber die Frage ein, wie der Menſch, obſchon vom Guten abgefallen, doch des Guten wieder theilhaftig werden kann durch die Erlöſung. Dieſe Frage bietet Schwierigkeiten, welche an verſchiedenen Fäden ſeines Syſtems hängen.

Zunächſt tritt hierbei ſein Realismus ein, welcher die Lehre von der Erbſünde begründet. Denn das Verderben der erſten Menſchen, welche die ganze Menſchheit in ſich darſtellten, hat ſich auch auf die ganze Menſchheit erſtrecken müſſen [3]). Deswegen ſind alle Menſchen der Erlöſung bedürftig, und dieſe kann daher auch nur als ein

1) Monol. 69.
2) Ib. 71.
3) De conc. virg. et orig. pecc. 1; 2; 10.

allgemeines Werk vollzogen werden für die ganze Menſchheit. Wie ſehr dies mit ſeinem Realismus zuſammenhängt, erſieht man beſonders daraus, daß ein Grund, weswegen die gefallenen Engel nicht erlöſt werden können, darin geſucht wird, daß die Engel keine Art bilden [1]). Zugleich aber ſieht man hieraus, daß dieſer Realismus des Anſelmus doch auch Ausnahmen geſtattet; er umfaßt nicht die ganze Schöpfung, ſondern nur die irdiſchen Dinge. Und bei der Weiſe, wie nun die Erlöſung gefaßt wird, tritt doch auch eine Beſchränkung dieſes Realismus für die irdiſchen Dinge ein. Denn zwar ſoll die Menſchheit, ſo wie ſie als Geſammtheit durch einen Sünder gefallen iſt, ſo auch als Geſammtheit durch einen ſündloſen Menſchen erlöſt werden, aber in Wahrheit wird doch dies wieder zurückgenommen, indem nur die Menſchen wirklich der Erlöſung theilhaftig werden ſollten, von welchen Gott vorherwußte, daß ſie ſeine Gnade annehmen würden [2]).

Eine noch größere Schwierigkeit für dieſe Lehre findet Anſelmus in ſeinem Begriff von der Gerechtigkeit des Menſchen. Denn da dieſe nur darin beſtehn ſoll, daß er ſeine von Gott erhaltene Richtigkeit bewahrt, ſo iſt es auch ſeiner Freiheit unmöglich die Gerechtigkeit, welche er durch die Sünde verloren hat, ſich wiederzugewinnen. Es bleibt daher nichts übrig, als daß Gott ſie ihm wiedergebe, welches Anſelm mit Recht für ein größeres Wunder hält als die Erweckung eines Todten zum natürlichen Le-

1) Cur deus homo II, 21.
2) Ib. II, 6.

ben; denn der Sünder, welcher verdiene, daß er die verlorene Richtigkeit auf immer entbehre, werde dadurch zu geiſtigem Leben wiedererweckt [1]). Ein ſolches Wunder wird nun allerdings gefordert, weil die Zwecke Gottes mit der Menſchheit nicht vereitelt werden dürften [2]); aber es wird auch zugleich nachgelaſſen, daß es kein ſo großes Wunder ſei, als es zuerſt ſcheinen ſollte. Denn wir erfahren ja hier, daß die Zwecke Gottes, die Ordnung, welche er der Welt beſtimmt hat, nicht wahrhaft durch die Sünde geſtört werden können. Wie ſtraff daher auch Anſelm den Begriff der Sünde zu ſpannen ſucht, indem er ſie als eine Verletzung der Ordnung und der Ehre Gottes beſchreibt, ſo iſt er doch genöthigt nachzugeben, daß dieſe Verletzung nur ſo weit gehe, als es die menſchliche Macht geſtatte, welche Gott überall untergeordnet ſei und deswegen die Macht und Würde Gottes in keiner Weiſe entſtellen oder verletzen könne, vielmehr ſcheine ein jeder nur Gott zu ehren oder zu entehren, wenn er ſeinen Willen ihm unterwerfe oder entziehe [3]).

Alſo auch hier geht Anſelmus wieder auf die allgemeine Richtung ſeiner Lehre zurück, welche unbedingt durchgeführt die Wahrheit aller Dinge in die Wahrheit Gottes auflöſen würde. Die Genugthuungslehre, welche ausgebildet zu haben ihm als beſonderes Verdienſt angerechnet

---

1) De lib. arb. 10.

2) Cur deus homo II, 1.

3) Ib. I, 15. Palam est ergo, quia deum, quantum in ipso [illegible] potest honorare aut exhononare, sed quantum in [illegible] aliquis facere videtur, cum voluntatem voluntati [illegible]it aut subtrahit.

worden iſt, bewegt ſich in der That in derſelben Richtung und macht es recht deutlich, wie von ihr ſeine Lehre in ihrem tiefſten Grunde beherſcht wird. Denn von der Thätigkeit des Menſchen, wie er der Erlöſung ſich anſchließt, ſie in ſich vollzieht und das Böſe im Glauben überwindet, iſt in ihr kaum eine flüchtige Spur, alles dagegen wird auf die Wirkſamkeit Gottes zurückgeführt. Gott iſt es, welcher ſich ſelbſt die Genugthuung giebt, wenn auch in menſchlicher Geſtalt; er brachte ſich ſelbſt zu ſeiner eigenen Ehre ſich dar [1]). So erſcheint das Verſöhnungswerk nur als ein innerer Vorgang in Gott. Auch wer die Gründe einer ſolchen Auffaſſungsweiſe begreift, wird ſie doch nur als einſeitig anſehen können.

Wir haben uns länger bei dieſen theologiſchen Unterſuchungen des Anſelmus aufgehalten, als ſie bei den ſchwankenden Ergebniſſen, welche ſie gewähren, zu verdienen ſcheinen. Aber es war uns von Wichtigkeit erkennen zu laſſen, wie er in dem lebhafteſten Beſtreben begriffen war das Ganze der Theologie durch ein allgemeines philoſophiſches Princip zu durchdringen, und nicht minder wie er hierbei auf Schwierigkeiten ſtieß, welche ihm aus ſeiner unbeſtimmten Auffaſſung des Begriffs der Wahrheit, aus ſeinem Platoniſchen Realismus ſtammten. Wir haben hierin nicht allein den Standpunkt des Anſelmus, ſondern ſeiner Zeit überhaupt zu erkennen. Es waren dies die Anfänge einer ſyſtematiſchen Forſchung in der Theologie, welche den Glauben zu einer zuſammenhän-

1) Ib. II, 6; 18 b. Filius dei ad honorem suum se ipsum sibi — — obtulit.

genden Erkenntniß erheben wollten. Ihrer Natur entſprach es ſo wie den allgemeinen Begriff des Glaubens, ſo auch den allgemeinen Begriff Gottes zunächſt zu begründen und zu entwickeln. Einer ſpätern Zeit mußte es vorbehalten bleiben tiefer in die Unterſuchungen einzudringen und die Selbſtändigkeit des Einzelnen gegen das Allgemeine, des Weltlichen gegen das Göttliche dadurch zu ſichern, daß man in den Begriff der Wiſſenſchaft tiefer eindrang.

Drittes Kapitel.

Fortſetzung der Bewegungen in der Dialektik.

In der unbeſtimmten Haltung der Lehre Anſelm's wird man hinlänglichen Grund finden, daß ſie die folgende Zeit nicht beherſchen und in ihrer Richtung fortziehen konnte. Die Elemente der damaligen Bildung, Dialektik und Griechiſche Philoſophie, Chriſtenthum und Glaubenslehre, ſtanden einander noch immer gegenüber. Noch keinesweges war man darüber einig, daß es erlaubt und nothwendig ſei jener einen Einfluß auf dieſe zu geſtatten, vielmehr mußten die Freunde der wiſſenſchaftlichen Forſchung ihr Recht hierzu gegen eine mächtige Gegenpartei erkämpfen. Daher ging auch das Geſchäft der Sammlung für die Glaubenslehre noch eine Zeit lang neben der Ausbildung der Dialektik und der Philoſophie einher, beide in der That nach einem und demſelben Ziele, dem Syſtem der Theologie ſtrebend, die

eine nur vorherſchend von der Seite der Form, die andere vorherſchend von der Seite des Inhalts. Verſuche von der einen Seite die andere zu ergreifen konnten dabei auch nicht fehlen. So werden wir nach dem Anſelmus eine Reihe von Entwicklungen finden, welche ſehr verſchiedene Abſichten verfolgen. Es bildet ſich daraus eine ſehr lebhafte Bewegung in der Wiſſenſchaft dieſer Zeit; aber es hält auch ſchwer über die verſchlungenen Fäden derſelben die Überſicht feſtzuhalten. Wir glauben ihr dadurch förderlicher zu ſein, daß wir verſchiedene Gruppen der philoſophiſchen Arbeiten dieſer Zeit zuſammenſtellen, als wenn wir eine ſtreng chronologiſche Ordnung befolgten.

Wir beginnen mit den dialektiſchen Unterſuchungen, welche zu Anfange des 12. Jahrh. mit neuem Eifer betrieben wurden. Je weniger noch das theologiſche Syſtem ſich geſtalten wollte, um ſo ſtärker mußten die Fragen nach der Form der Wiſſenſchaft ſich erheben.

1. Wilhelm von Champeaux. Übertreibungen des Realismus.

In den dialektiſchen Forſchungen hatte zu Anfange des 12. Jahrh. kein Lehrer einen größern Ruhm als Wilhelm von Champeaux. Zuerſt lehrte er an der Domſchule zu Paris, dann ſtiftete er die berühmte Schule des Kloſters zu St. Victor (1108). Seine Wirkſamkeit als Lehrer beſchränkte ſich faſt ausſchließend auf die dialektiſchen Unterſuchungen [1]). Zwar ſcheint er gegen das Ende

1) Eine Gloſſe zu der Schrift de interpretatione wird ihm beigelegt. Cousin oeuvr. inéd. d'Abélard p. CXIII.

ſeines Lebens — er ſtarb als Biſchof von Chalons im J. 1121 — auch mit Theologie ſich befaßt zu haben, aber die kleinen Bruchſtücke, welche wir von ſeinen theologiſchen Schriften beſitzen, haben keinen Anſpruch auf Bedeutſamkeit [1]).

Von ſeinen dialektiſchen Lehren zieht hauptſächlich der ſtrenge Realismus, welchen er behauptete, unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Er ſprach ihn in der Formel aus, daß jeder allgemeine Begriff als ganzes Ding in jedem Individuum, welches von ihm befaßt werde, weſentlich ſei, ſo daß ihrem Weſen nach unter den Individuen derſelben Art kein Unterſchied ſtattfinde, ſondern ihre Verſchiedenheit nur auf der Menge ihrer Accidenzen beruhe [2]). Wir werden über dieſen Satz uns nicht wundern; ſchon beim Johannes Scotus haben wir die erſte Hälfte desſelben, die Behauptung, daß in jedem niedern Begriff der ganze höhere Begriff enthalten ſei, ausgeſprochen gefunden [3]), in der Lehre Gerbert's, daß dem einzelnen vernünftigen Weſen nur durch ſeine Verbindung mit dem Körper ſeine veränderlichen Accidenzen zukommen [4]), kann man auch die zweite Hälfte verborgen finden, nur daß

1) Man beſitzt außerdem zu Paris noch ein Manuſcript ſeiner Sentenzen, welches aber nach Couſin ib. p. CXII; 623 sq. auch nur fragmentariſch gehalten und mit den ſpätern Sentenzen des Lombarden nicht zu vergleichen iſt.

2) Abael. ep. 1, 2. Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.

3) S. oben S. 263 Anm. 1.

4) S. oben S. 306.

Wilhelm von Champeaux einen verneinenden Zuſatz machte, indem er den Individuen jeden weſentlichen Unterſchied abſprach. Dies mochte aus der Lehre der Dialektik ſtammen, daß die Individuen nur der Zahl nach von einander unterſchieden wären, und ſcheint allerdings auf eine Übertreibung des Realismus zu deuten, welche im Streite desſelben gegen den Nominalismus ihm entſtanden ſein mochte. So wie dieſer in den Individuen allein alle Subſtanzen und alles wahrhafte Weſen finden wollte, ſo wollte nun jener den Individuen nichts Weſentliches zugeſtehn, was nicht in den allgemeinen Begriffen läge.

Daß Wilhelm von Champeaux durch ſeine Formel den Individuen die Subſtantialität hätte abſprechen wollen, kann man nicht behaupten [1]; vielmehr ſehen wir daß er die Bedeutung der Accidenzen, durch welche er die Individuen von einander unterſcheiden wollte, in ſehr weitem Sinn nahm, ſo daß er alle Artunterſchiede in Beziehung auf ihre Gattung darunter befaßte, und daß er dennoch den Arten Subſtantialität zuſchrieb [2]. Auch ſcheint

1) Es haben dieſe Behauptung aufgeſtellt Bayle dict. hist. art. Abélard not. c; Rousselot études sur la phil. dans le moyen-âge I, 8. Wilhelm gebrauchte den Ausdruck Subſtanz gar nicht und wird die damals ſehr geläufige Unterſcheidung zwiſchen Subſtanz und Eſſenz nicht übergangen haben.

2) Abael. lib. div. et def. p. 455 Cous. Volebat enim, memini, tantam abusionem in vocibus fieri, ut, cum nomen differentiae in divisione generis pro specie poneretur, non sumptum esset a differentia, sed substantivum speciei nomen poneretur. Alioquin subjecti in accidentia divisio dici potest secundum ipsius sententiam, qui differentias generi per accidens inesse volebat. Bei substantivum iſt daran zu denken, daß es nach Platoniſcher Lehre die Subſtanz bezeichnet.

er in einer Beweisführung gegen den Satz des Roſcelin, daß Subſtanzen nicht getheilt werden könnten, wenigſtens beiſpielsweiſe die Subſtantialität des Sokrates vorauszuſetzen [1]). Daher dürfte es vielleicht nur eine Folge ſeiner ſchwerfälligen Dialektik, welche aus manchen Zügen ſeiner Beweiſe ſich erkennen läßt, geweſen ſein, daß er den weſentlichen Unterſchied der Individuen leugnete. Wie dem aber auch ſei, durch uns unbekannte Gründe, welche ihm Abälard entgegenſetzte, fand er ſich bewogen ſeine Formel zu ändern und nur zu behaupten, dieſelbe Sache, d. h. dieſelbe Art oder Gattung wohne den Individuen in individueller Weiſe bei [2]). Durch die neue Formel iſt jedoch nicht viel gebeſſert; es verſteht ſich von ſelbſt, daß Individuen nur nach der Weiſe von Individuen etwas beiwohnen können. Wenn der Sieg, deſſen ſich Abälard rühmt, etwas zu bedeuten haben ſollte, ſo würde Wilhelm von Champeaux auch den negativen Zuſatz haben zurücknehmen müſſen, daß unter den Individuen keine Verſchiedenheit des Weſens ſtattfinde. Ob dies geſchehen ſei, wird nicht berichtet. Nach dem Gewichte, welches Abälard auf ſeinen Erfolg legt, ſollte man es freilich glauben.

---

1) De generibus et spec. ap. Cous. l. l. p. 507 sqq.

2) Abael. ep. l. l. Sic autem istam suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter, sed individualiter diceret. Eine Variante indifferenter für indiv. hat Cousin neuerdings vertheidigt und indifferenter richtiger als ſeine Vorgänger nach den von ihm aufgefundenen logiſchen Schriften erklärt. Seine Beweiſe ſind jedoch nicht ausreichend, wie ſchon Rousselot l. l. p. 273 sqq. gezeigt hat. Die Lehre von der indifferentia ſcheint dem Walter von Mortagne anzugehören.

Die Lehre des Wilhelm von Champeaux zeigt uns, welchen Misverſtändniſſen der Realismus ausgeſetzt war, ſo lange er nicht wiſſenſchaftlicher entwickelt worden. Wir finden es daher auch nicht unwahrſcheinlich, daß Behauptungen vorgekommen ſein ſollten, wie ſie den Realiſten von ihren Gegnern vorgeworfen werden. Man wirft ihnen vor, ſie hätten angenommen, daß, wenn auch die Vernunft in keinem einzelnen Dinge ſein ſollte, ſie doch in der Natur nicht aufhören würde zu ſein [1]). Sollte man dabei auch nur im Sinn gehabt haben, daß die Vernunft in Gott vor allen beſondern Dingen im Allgemeinen vorhanden ſei, ſo enthielt doch dieſer Gedanke noch viel Bedenkliches in ſich, eine Übertragung des zeitlichen Verhältniſſes und der logiſchen Allgemeinheit auf Gott, eine Trennung des Allgemeinen vom Beſondern. Aber es ſcheint Realiſten gegeben zu haben, welche noch weiter gingen. Aus der Lehre, daß die Begriffe und die wahren Weſenheiten der Dinge in Gottes Verſtande vorgebildet wären und gegenſtändliche Wahrheit hätten, ſoll auch die Lehre hervorgegangen ſein, daß dieſelben in ihrer Wahrheit Gott gleich ewig wären und daß ihre Erſcheinung in der Wirklichkeit der Welt nur darin beſtände, daß die verſchiedenen Begriffe und Dinge mit einander in der Einheit der Individuen und ihrer Accidenzen zuſammenträfen. Sogar die Ewigkeit des Geiſtes und des Körpers, beider in ihren wahren Begriffen oder Ideen, ſoll man daraus geſchloſſen haben und nur ihre Verbindung zum menſchlichen Weſen ſoll als Ergebniß der

1) De gen. et spec. p. 517. Nam secundum eos, etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura permaneret.

Schöpfung angeſehn worden ſein [1]). Wir ſehen alles dies konnte leicht aus einem Platonismus, wie ihn die Lehre des Johannes Scotus enthielt, gezogen werden. Wenn wir daher auch keiner der bedeutendern Perſönlichkeiten, welche wir in der Geſchichte des Realismus dieſer Zeiten nahmhaft gemacht finden, dergleichen zuſchreiben können, ſo zweifeln wir doch nicht, daß ähnliche Irrthümer vorgekommen ſein mögen.

2. Nominalismus und Conceptualismus. Joſcelin von Soiſſons.

Es war daher auch kein leerer Streit nur um Worte oder um eine inhaltloſe Form der Gedanken, wenn dagegen der Nominalismus in einem lebhaften Streite ſich erhob oder Vermittlungsverſuche eine gemäßigtere Anſicht geltend zu machen ſuchten. Wir haben über dieſe Dinge nur ſehr lückenhafte Überlieferungen. Sie müſſen das Innere der Schulen in damaliger Zeit auf das lebhafteſte bewegt haben [2]).

Die Rolle, welche der reine Nominalismus in der Weiſe des Roſcelin dabei ſpielte, ſcheint doch nur ſehr

---

1) L. l. Universalia autem ingenita dicuntur et ideo coaeterna et sic secundum eos, qui hoc dicunt, animus, quod nefas est dictu, in nullo est obnoxius deo, qui semper fuit cum deo, nec ab alio incepit, nec deus aliquorum factor est. Nam Socrates ex duobus deo coaeternis conjunctus est. Nova ergo prima fuit conjunctio, non aliqua nova creatio.

2) Die meiſte Kenntniß von den Streitigkeiten zwiſchen Nominalismus und Realismus dieſer Zeit geben die Schriften des Johannes von Salisbury, beſonders Metalog. II, 17 und die Schrift de generibus et speciebus.

untergeordnet geweſen zu ſein. Es wird uns kein bedeutender Mann genannt, welcher ihm angehört hätte [1]). Auch die Gründe, welche ihm zugeſchrieben werden, ſind ohne großen Gehalt und verrathen keine Spur, daß er zu einer klaren Einſicht über ſeine wiſſenſchaftlichen Grundlagen gekommen wäre.

Doch ſcheint der Nominalismus jetzt zu einer paſſendern Formel gelangt zu ſein. Wir haben bemerken müſſen, daß es eine ſehr grobe Ausdrucksweiſe war, wenn man die allgemeinen Begriffe Worte oder Namen nannte. Die Bemerkung lag nahe, daß ſie vielmehr Gedanken des Verſtandes, allgemeine Vorſtellungen der Seele wären. Dies iſt, was man den Conceptualismus genannt hat. Man unterſchied dabei die Sache, den Verſtand, welchen der Menſch von der Sache habe, und das Wort, den Ausdruck dieſes Verſtandes in der Rede. Der Verſtand könne die Sache nicht vollſtändig faſſen, die Rede das vom Verſtande Erkannte nicht vollſtändig ausdrücken. So ſtänden die allgemeinen Begriffe, welche der Verſtand ſich bilde, gleichſam in der Mitte zwiſchen den wahren Dingen, den Gegenſtänden der Erkenntniß, und zwiſchen den Worten [2]). Dabei ſcheint man zugegeben zu haben,

1) Daß Abälard nur mit Unrecht zu den Nominaliſten gezählt wurde, werden wir ſpäter ſehen.

2) Abael. introd. ad theol. II, 10 p. 1073 sq.; theol. Christ. IV, 6 p. 1296 sq.; Gilbert. in Boeth. I p. 1132. Tria quippe sunt, res, intellectus et sermo. — — Sed neque sermonis nota, quicquid res est, potest ostendere, neque intelligentiae actus in omnia, quaecunque sunt ejusdem rei, potest offendere, ideo nec conceptus omnia tenere. Circa conceptum etiam remanet sermo. Non enim tantum rei significatione prodit sermo, quantum intelligentia concipit.

daß die Form des Dinges, welche wir durch den Verſtand auffaſſen, etwas Zuſammengeſetztes ſei, welches wie ein Knoten aufgelöſt werden müßte, und daß zu einer ſolchen Auflöſung die allgemeinen Begriffe dienten, ohne jedoch darüber einig zu ſein, ob die allgemeinen Begriffe einfache Gedanken gewährten oder weiterer Auflöſungen bedürftig wären [1]). Wenn wir den Satz ausnehmen, daß kein Ding getheilt werden könne, ſo ſcheint dieſe Vorſtellungsweiſe ganz mit dem Nominalismus des Roſcelin übereinzuſtimmen.

Etwas beſſer als über dieſen Conceptualismus ſind wir über einen Vermittlungsverſuch zwiſchen Nominalismus und Realismus unterrichtet, welcher ſich in dem Bruchſtücke einer Schrift über Gattungen und Arten findet [2]). Dieſe Schrift gehört unſtreitig der erſten Hälfte

1) Joh. Saresb. metal. II, 17. Alius versatur in intellectibus et eos duntaxat genera dicit esse et species. Sumunt enim occasionem a Cicerone et Boethio, qui Aristotelem laudant auctorem, quod haec credi et dici debeant notiones. Est autem, ut ajunt, notio ex ante percepta forma cujusque rei cognitio enodatione indigens. Et alibi: notio est quidam intellectus et simplex animi conceptio. Daß dieſer Conceptualismus in der Schrift de generibus et speciebus enthalten ſei, wird aus der Stelle p. 530 in. geſchloſſen, in welcher das Wort concipere ein paarmal vorkommt; aber das Wort iſt zu allgemein in Gebrauch, als daß daraus etwas gefolgert werden könnte, und die Stelle gehört auch nur einem Einwurfe, nicht der Theorie des Verf. an.

2) Couſin hat ſie unter den ungedruckten Schriften Abälard's abdrucken laſſen, weil er ſie für deſſen Arbeit hält. Die diplomatiſchen Gründe ſind ungenügend, wie Couſin ſelbſt p. XIV eingeſteht. Sie iſt ohne Namen des Verf. Couſin ſtützt ſich beſonders darauf, daß Wilhelm von Champeaux Lehrer des Verf. genannt werde; Wilhelm wird aber nicht einmal Lehrer des Verf., ſondern nur magister genannt, welches ein damals ſehr gewöhnlicher Titel

des 12. Jahrh. an, indem ſie auf die realiſtiſchen Lehren dieſer Zeit unverkennbar Rückſicht nimmt [1]) und ſie ebenſo wie den Nominalismus beſtreitet. Was ſie will, entwickelt ſie auf eine nicht völlig befriedigende Weiſe, weil ſie die Lehre von den allgemeinen Begriffen von allgemeinern metaphyſiſchen Grundſätzen über Form und Materie, über Körper und Geiſt abhängig macht, welche hier mehr angedeutet, als aus einander geſetzt werden. Überdies iſt ihre Darſtellungsweiſe zuweilen ſehr dunkel [2]). Wer der Verfaſſer dieſer Schrift ſei, können wir nur er-

---

iſt. Andere Gründe führt Couſin nicht an; doch hat er wohl noch einen andern im Hinterhalte. Er ſagt p. CLVI, außer dem Nominalismus und Realismus ſei nur der Conceptualismus möglich, legt deswegen dieſer Schrift, weil ſie Realismus und Nominalismus beſtreitet, Conceptualismus bei und hält auch den Abälard für einen Conceptualiſten. Dagegen iſt viel einzuwenden. Angenommen, daß in conſequenter Denkweiſe nur jene drei Syſteme möglich ſind, ſo können bei inconſequentem Denken viele Schwankungen zwiſchen dieſen dreien ſtattfinden. Deren hat es nach Johannes von Salisbury im 12. Jahrh. viele gegeben. Dieſer Schriftſteller unterſcheidet auch Abälard's Lehre ausdrücklich vom Conceptualismus. Nicht weniger iſt die Lehre in Abälard's Schriften von der Lehre in der Schrift de generibus et speciebus ſehr verſchieden, und auch die Schreibart dieſes Fragments hat einen ganz andern Charakter als die Schreibart Abälard's. Dieſe iſt leicht, deutlich, zuweilen zierlich und beredt, jene unbeholfen, dunkel und trocken, auch in barbariſcherm Latein geſchrieben, als Abälard hat.

1) Die Lehre Wilhelm's von Champeaux wird ausdrücklich genannt, auch die Lehren Walter's von Mortagne deutlich bezeichnet p. 513; 515 (si ad status se transferunt etc.); 518 (nunc illam, quae de indifferentia est etc.). Nur dieſe beiden Formen des Realismus hat der Verf. vor Augen. S. p. 513.

2) Auch ſcheint das Ms., aus welchem ſie herausgegeben worden, ſehr viele Fehler zu haben.

rathen; wir glauben aber keinen Fehlgriff zu thun, wenn wir annehmen, daß ſie entweder Joſcelin, Biſchof von Soiſſons, oder einer ſeiner Anhänger und Schüler geſchrieben habe, denn die ihm beigelegte Lehre, obwohl ſie, wie es ſcheint, für Realismus gehalten wurde, paßt vollkommen zu dem Hauptſatze jenes Bruchſtücks [1]). Joſcelin war ein ſehr bedeutender Mann ſeiner Zeit. Im Anfange des 12. Jahrh., als Abälard den Wilhelm von Champeaux beſtritt, ſcheint er ein berühmter Lehrer zu Paris geweſen zu ſein und gegen den Abälard Partei genommen zu haben, obwohl er einen ſeiner Schüler davon zurückhalten wollte mit Abälard in öffentlichem Streite ſich zu verſuchen [2]). Von 1125 bis 1151 war er Biſchof von Soiſſons. Ein Freund des heiligen Bernhard, vertraut mit dem berühmten Abte Suger, ſelbſt im geheimen Rath des Königs Ludwig VII. von Frankreich hatte er mit großen Geſchäften des Staats und der Kirche zu thun. Er war unter den Richtern Abälards zu Sens und nahm an der Beſtreitung der Lehren, welche Gilbert de la Porrée vorgetragen hatte, einen lebhaften Antheil. Seine theologiſchen Schriften ſind nur für den Unterricht und die Erbauung der Gemeinde [3]).

Die Lehre, welche ihm zugeſchrieben und in der Schrift

1) Der Name Joſcelin wird ſehr verſchieden geſchrieben; beim Johannes von Sal. l. l. heißt er Gauslenus. Er ſagt: est et alius, qui cum Gausleno Suessionensi episcopo universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit.

2) Der Schüler heißt Goswin, ſpäter Abt eines Niederländiſchen Kloſters und canoniſirt; in deſſen Leben habe ich vergeblich genauere Auskunft über dieſen Streit geſucht.

3) Hist. lit. de la France XII p. 412 sqq.

über Gattungen und Arten weitläuftiger auseinandergeſetzt wird, geht von einer Anſicht aus, welche der gemeinen Vorſtellungsweiſe ſehr leicht ſich darbietet. Daher iſt ſie auch nicht etwas völlig Neues; die Anklänge derſelben finden ſich viel früher. Auch in den frühern Zeiten des Mittelalters hatten ſie ſich nicht verloren [1]) und im Boethius und Porphyrius ließen ſich Stellen nachweiſen, welche zu ihrer Empfehlung gebraucht wurden. Jene Schrift erklärt nemlich die Arten und Gattungen der Dinge für Sammlungen von Individuen, welche, obgleich ſie weſentlich eine Vielheit wären, doch als eine Art, ein Allgemeines, eine Natur betrachtet werden könnten, ſo wie ein Volk oder ein Heer, obgleich aus vielen Perſonen beſtehend, doch als eins gedacht und eins genannt werden könnte [2]).

Dieſer Erklärung würde der Nominalismus, ſofern er nur darauf ausging keine andere Subſtanzen außer den Individuen anzuerkennen, unbedenklich haben beiſtimmen können, wenn ihr nicht ein Punkt beigemiſcht wäre, welcher weitere Folgerungen erwarten läßt. Die Sammlung ſoll nicht aus beliebigen Individuen zuſammengeſetzt ſein

---

1) Cousin l. l. p. LXXXV aus einem Anonymus des 10. Jahrh. Genus est cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum.

2) De gen. et spec. p. 524 sq. Speciem igitur dico esse non illam essentiam hominis solam, quae est in Socrate, vel quae est in aliquo alio individuorum, sed totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam. Quae tota collectio, quamvis essentialiter multa sit, ab auctoritatibus tamen una species, unum universale, una natura appellatur, sicut populus, quamvis ex multis personis collectus sit, unus dicitur.

um eine Art zu bilden, ſo wie auch ein Volk oder ein Heer nicht aus beliebigen Beſtandtheilen zuſammengeſetzt iſt. Dies wird noch dadurch verſtärkt, daß die Identität der Individuen, welche eine Art bilden, als größer angeſehn wird, als die Identität der Perſonen, welche einem Heere angehören [1]). Die Individuen derſelben Art ſollen einer gewiſſen Natur ſein. Dafür giebt es alsdann auch noch zwei andere beſtimmtere Ausdrücke, nemlich ſie müßten aus einer ähnlichen Materie und verſchiedener Form zuſammengeſetzt oder von ähnlicher Schöpfung ſein [2]).

Von ihnen zieht beſonders der Unterſchied, welcher zwiſchen Form und Materie gemacht wird, unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, theils weil er überhaupt für die Unterſuchungen dieſer Zeit von der größeſten Wichtigkeit war, theils weil die Schrift über Gattungen und Arten die ganze Streitfrage auf ihn zurückführt, während der andere Begriff der ähnlichen Schöpfung nur nebenbei erwähnt wird und, ſo viel ſich erkennen läßt, in jenem Unterſchiede gegründet ſein ſoll.

Ehe wir ihn jedoch unterſuchen, müſſen wir noch ein Paar Umſtände erwähnen, welche uns merkwürdig ſcheinen. Der eine iſt, daß Ariſtoteles bei der Erforſchung des Gegenſatzes zwiſchen Materie und Form nur neben-

1) Ib. p. 527.

2) Ib. p. 524. Ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma, sic Plato ex simili materia, scilicet homine, et forma diversa, scilicet Platonitate. Ib. p. 530 sq. Verum est, quod illa humanitas, quae ante mille annos fuit, vel quae heri, non est illa, quae hodie est, sed tamen est eadem cum illa, i. e. creationis non dissimilis. Ähnliche Ausdrücke kehren öfters wieder.

bei erwähnt wird, Platon dagegen als die eigentliche Autorität für ihn gilt [1]). Dies iſt nicht allein für die Unterſuchung des Verfaſſers, ſondern auch für den Standpunkt der philoſophiſchen Überlieferung ſeiner Zeit charakteriſtiſch. Tiefer dagegen in den Inhalt der Unterſuchungen greift der andere Umſtand ein, daß bei dieſen Fragen über Form und Materie, über Gattung und Art keine Rückſicht genommen werden ſoll auf Geiſt und Seele, ſondern nur auf körperliche Dinge und ihre Grundlagen. Der Verfaſſer macht hiervon das Verſtändniß ſeiner ganzen Lehre abhängig [2]). Er rechtfertigt dieſe Beſchränkung der Unterſuchung daraus, daß ſie zu den phyſiſchen Unterſuchungen gehöre und daher, dem Zwecke ſolcher Unterſuchungen gemäß, von dem Sinnlichen zu den Gegenſtänden reiner Verſtandeserkenntniß aufſteige, auf den Geiſt hätte alſo dabei keine Rückſicht genommen werden können, denn er iſt unſinnlich [3]). Es läßt ſich in voraus erwarten, daß durch dieſe Beſchränkung eine ſichtbare Lücke in der Entſcheidung der Streitfrage ſich ergeben werde.

Die Art, wie der Unterſchied zwiſchen Form und Materie eingeführt wird, ſchließt ſich an die Frage nach dem

1) Ib. p. 538.

2) L. l. Sed dices: constabat igitur anima ex universali. —— At contra, qui sic opponit, non intellexit, quod dixeram. Neque enim universale appellata est tota illa collectio essentiarum omnium, quae susceptibilitate contrariorum informata partim distribuitur in corpus, partim in spiritum, sed illud tantum de illa multitudine, quod susceptibilitate contrariorum informante essentialiter sustinet corporeitatem, in quo essentia non communicat spiritus. Daher p. 533 die Erklärung: omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est.

3) Ib. p. 538.

Einfachen in der Natur der ſinnlichen Dinge an. Der Körper wird in ſeine Theile weiter und weiter zerlegt, bis wir zuletzt keine Theile dieſer Theile weiter finden können. Dies giebt alſo die Atome, von welchen in der Schrift von den Gattungen und Arten oft die Rede iſt. Aber als einfache Theile laſſen ſich ſolche untheilbare Körperchen doch nicht betrachten, vielmehr unterſcheiden wir an ihnen gewiſſe Eigenſchaften, die Eigenſchaften der Elemente, und das, was ihnen zum Grunde liegt; jene Eigenſchaften bilden ihre Form, dies zum Grunde Liegende iſt die Materie; aus beiden iſt auch der kleinſte Körper zuſammengeſetzt. Abgeſehen nun von der Form haben wir in der Materie noch zu unterſcheiden ihre Empfänglichkeit für das Entgegengeſetzte und ihr reines Weſen (mera essentia), von welchen jene als ihre Form, dieſe als Materie betrachtet werden kann. Das reine Weſen wird nun als einfach angeſehn, weil es durchaus keine Form hat, und weil es überall in allen Arten des Seins dasſelbe iſt, wird es als das Allgemeine betrachtet, als die Gattung aller Gattungen [1]). Es wird ſodann weiter auseinander geſetzt, daß wir Subſtanz und Weſen zu unterſcheiden haben, indem die Subſtanz erſt aus der Verbindung des reinen Weſens mit der Empfänglichkeit für das Entgegengeſetzte ſich bilde, die allgemeinſte Subſtanz, die Materie, daher ſchon zuſammengeſetzt ſei [2]). Hiermit ſteht

1) Ib. p. 538; vergl. p. 546, wo gegen die Annahme geſtritten wird, daß die Materie das genus generalissimum ſei. Dabei iſt mir aber manches dunkel, weil der Text verdorben zu ſein ſcheint. Die Gründe, welche angeführt werden, klingen nur wie Umgehungen des Fragepunkts.

2) Ib. p. 539; 546.

die Vorausſetzung in Verbindung, daß die Materie theilbar ſei wegen ihrer Fähigkeit das Entgegengeſetzte anzunehmen oder in verſchiedene Formen einzugehn. Wie dieſe Formen in ihr entſtehn, darüber giebt der Verfaſſer keine Auskunft; man wird aber wohl annehmen dürfen, daß ihm hierbei der Begriff der Schöpfung eintrat, welche einem Theile der Materie verſchiedene, andern Theilen ähnliche Form verleihen kann. Darauf ſcheint es hinzuweiſen, daß die Formen, welche die Subſtanz bilden, eben ſo wie die Materie, als etwas betrachtet werden, was unter keine Kategorie falle, weil es einfach iſt, und von keinem Subjecte abhange [1]). Daß jede Subſtanz aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſei, iſt ein Satz, welcher in der That der ganzen Vorſtellungsweiſe dieſer Schrift zum Grunde liegt. Da nun alle Kategorien nur von der Subſtanz ausgeſagt werden, ſo können ſie auch weder der Materie noch der Form, aus welchen die Subſtanz erſt hervorgeht, jeder für ſich genommen zufallen. Dagegen den zuſammengeſetzten Subſtanzen folgen nun die Kategorien nach der Natur ihrer Zuſammenſetzung. Auf der Verbindung der Form mit der Materie beruht auch der Gegenſatz und die Verbindung zwiſchen Quantität und Qualität; denn die Unterſchiede der Form gehören der Qualität an; eine jede Materie aber iſt als theilbar ein Quantum, welches durch das Hinzutreten

1) Ib. p. 545 sq. Videtur mihi substantiales differentias in nullo praedicamento esse, sed simplices formas tantum esse nec aliquo modo ex materia et forma constare, ipsas autem in subjectam materiam venientes naturam aliquam constituere, quamvis a nullo constituantur. Ib. p. 548 sq.

der Form ſich weder vermehrt noch vermindert [1]). S
zeigen ſich nun auch in der Natur ſo mit einander
einigt, daß für jede beſtimmte Qualität oder ſubſtan
Form eine beſtimmte Quantität der Materie und u
kehrt verlangt wird. Nehmen wir den Sokrates zum
ſpiel, weil in allen Dingen dasſelbe Geſetz gilt. In
finden wir einen Theil des reinen Weſens, welches
Allgemeine genannt wird, und dieſer Theil hat w
Theile. Zu einer Subſtanz aber wird Sokrates zur
dadurch, daß die Materie in ihm entgegengeſetzte Fo
annehmen kann, welche ſie einformen (informant).
nun der ganzen Materie des Sokrates zukommt, das ko
auch ihren Theilen zu; ſie ſind alle entgegengeſetzter
men fähig. Hieraus geht das Weſen eines Körpers
vor, welcher aus einer Menge von Körpern beſteht.
tritt auch zu jenem körperlichen Ganzen die Form der
lebtheit und macht den Sokrates zu einem belebten
per. Aber mit den Theilen des Körpers iſt es e
anderes; denn für ſich genommen ſind ſie nicht b
ſondern todte Elemente; nur das Ganze hat die F
der Belebtheit. Es kommt daher den Theilen der e
formten ganzen Materie eine andere Form zu als
Ganzen. Zu der Materie des Sokrates treten als
auch Empfindlichkeit (sensibilitas), die Fähigkeit für
Wiſſenſchaft und machen aus ihr ein Thier, einen M
ſchen; aber zu gleicher Zeit treten auch andere For

1) Ib. p. 539. Unum quoque individuum, quantum tantum in se habet fructum (?); habiles formae enim su venientes quantitates non auxerunt, sed aliam naturam fecer Ib. p. 544. Differentiae in qualitate tenentur.

an den Theilen dieſer Materie heraus. Ebenſo iſt es zuletzt mit der Form, durch welche Sokrates Sokrates wird; durch ſie wird ein beſtimmter Theil der Materie der ganzen Menſchheit zum Sokrates eingeformt, wärend andere Formen die einzelnen Atome ergreifen, aus welchen dieſe Materie zuſammengeſetzt iſt, und dem einen Feuer, dem andern Erde, Luft oder Farbe einformen. Daher iſt es möglich, daß Sokrates aus den vier Elementen, daß er auch aus Füßen, Händen und andern Gliedern beſtehe [1]). Man wird bemerken können, daß dieſe Lehre möglichſt der Erfahrung ſich anzuſchließen ſucht. Ihr Satz, daß die Theile einer geformten Maſſe eine andere Form haben könnten als das Ganze, iſt aber weſentlich dazu beſtimmt die Veränderlichkeit der ſinnlichen Dinge bei der Unveränderlichkeit ihrer allgemeinen Form zu erklären und dadurch nachzuweiſen, wie die übrigen veränderlichen Accidenzen außer der Qualität und Quantität der Form des Individuums zukommen können. Auch ſoll durch dieſe Lehre keineswegs ausgeſchloſſen werden, daß die Maſſe der Atome, welche in einem einzelnen Dinge durch die Form ſeines Ganzen umfaßt wird, ſich verändere, einen Zuwachs oder eine Abnahme erfahre, wärend das Ding dasſelbe bleibt, weil es dieſelbe Form behält. Eben ſo bleibt die Menſchheit, wenn ſie auch an Zahl zunimmt oder abnimmt, weil ihre Form dieſelbe bleibt, oder wie der Verfaſſer ſagt, weil ſie von ähnlicher Schöpfung iſt [2]).

1) Ib. p. 539 sq.

2) Ib. p. 530 sq. Verum est, quod illa humanitas, quae ante mille annos fuit vel quae heri, non est illa, quae est hodie; sed tamen est eadem cum illa, id est creationis non dissi-

Man wird dieſer Lehre nicht abſprechen können, daß ſie ſcharfſinnig ihre Aufgabe verfolgt und dieſelbe, wenn auch nicht rein aus nothwendigen Begriffen der Vernunft, doch durch Annahmen, welche der Erfahrung angepaßt ſind, zu löſen ſucht. Denn eben dies iſt ihre Natur, ſie ſucht die nothwendigen Begriffe der Logik mit den Erfahrungen über die Natur auszugleichen. Es iſt dies ein Standpunkt, welcher uns bei unſern Unterſuchungen über die Philoſophie im Anfange des 12. Jahrh. öfters begegnen wird, hervorgehend aus dem doppelten Blicke theils auf die Logik, theils auf die Phyſik, wie ſie beide von den Alten her in der Überlieferung ſich erhalten hatten, wärend die Anwendung derſelben auf die Theologie nur ganz unbeſtimmt angedeutet iſt. Eben hierin aber lag der Knoten für dieſe Zeit, dem man näher rückte, welchen man aber noch nicht zu löſen wagte. Noch ſchien es vielen gefährlich die Philoſophie der Alten mit der chriſtlichen Theologie zu vermiſchen.

Was die Stellung dieſer Lehre zum Realismus und zum Nominalismus betrifft, ſo neigte ſie ſich in ihren Ausgangspunkten offenbar mehr zum letztern. Sie geht von dem Standpunkte der gemeinen Erfahrung aus, welche zunächſt in den Individuen die Dinge findet; das Allgemeine will ſie nur als eine Sammlung des Beſondern anerkannt wiſſen. Sie iſt daher auch weit davon entfernt den Individuen den ganzen Inhalt des Allgemeinen bei-

---

milis. — — Socrates quoque ex pluribus atomis constat vir, quam puer, et tamen idem est. — — Tamdiu ergo verum est dicere: Socrates est homo, quamdiu est materiatum ab humanitate ex quantislibet essentiis humanitatis constante.

zulegen, von welchem ſie ihren Namen tragen; zwiſchen dem Allgemeinen und dem Einzelnen iſt vielmehr ein ſolcher Unterſchied, daß kein Einzelnes ein Allgemeines, kein Allgemeines ein Einzelnes ſein kann [1]). Ein jedes Individuum hat ſeine beſondere Form und nicht weniger eine beſondere Materie, eine beſtimmte Zahl von Atomen und nicht mehr in ſich umfaſſend. Nur ein Theil der allgemeinen Materie, welche von ähnlicher Schöpfung iſt und deswegen Art oder Gattung genannt, ja welcher Unterſchiedloſigkeit zugeſchrieben wird, iſt in dem einzelnen Dinge einer ſolchen Art oder Gattung [2]). Die Ausdrücke, in welchen dieſe Lehre dargeſtellt wird, ſtreifen daher auch nicht ſelten ganz nahe an die Ausdrücke des Nominalismus an. Die Sammlung der Individuen wird mit einem Haufen verglichen [3]). Das Subſtantivum, welches Art oder Gattung bezeichnet, wird wie ein Adjectivum behandelt [4]). Zuweilen ſcheint es ſogar, was über den gewöhnlichen Standpunkt des Nominalismus noch hinausgeht, als ſollte die Einerleiheit des einzelnen

1) Ib. p. 534. Alioquin haberemus inconveniens, quod singulare est universale. Ib. p. 547. Nullum universale est singulare. Joh. Saresb. metal. II, 7. Goslenus — — universalitatem rebus in unum collectis attribuit et singulis eandem demit.

2) De gen. et spec. p. 524 sqq. Et sicut Socratitas, quae formaliter constituit Socratem, nusquam est extra Socratem, sic illa hominis essentia, quae Socratitatem sustinet in Socrate, nusquam est nisi in Socrate. — — Sed illud animal, quod formam humanitatis, quae in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est, sed illi indifferens est in singulis materiis singulorum individuorum animalis.

3) Ib. p. 530.

4) Ib. p. 528 sq.

Dinges, welches doch beſtändig ſich verändere, nur deswegen feſtgehalten werden, weil es bei aller Veränderung doch denſelben Namen zu führen fortfahre [1]). Am entſchiedenſten aber iſt der Sprachgebrauch dieſer Lehre der Ausdrucksweiſe der Realiſten darin entgegengeſetzt, daß er das materielle Beſtandtheil der Dinge, nicht aber die Form oder die Art und Gattung als das Weſen bezeichnet. Die Form möchte man hiernach erwarten nur als etwas Unweſentliches in der Natur betrachtet zu ſehn. Allein es herſcht in dieſer Darſtellungsweiſe in der That nur ein abweichender Sprachgebrauch. Wenn die Materie das Weſen genannt wird, ſo ſoll ſie doch deswegen nicht die Wahrheit der Dinge bezeichnen, vielmehr nur die ſich gleichbleibende Grundlage, welche ſich leidend verhält zu der Form und welche erſt durch dieſe den Werth einer Subſtanz erhält. Sie bringt nicht etwa die Individuen hervor, nur durch ihre Theilbarkeit bietet ſie der Individuation, welche durch die Schöpfung an ihr hervorgebracht wird, einen paſſenden Sitz dar [2]). Hierin ſchließt ſich dieſe Lehre nun allerdings dem Realismus an, indem ſie eine gleichartige Bildung der Materie in den Arten und Gattungen annimmt, ja einen Zuſammenhang der verſchiedenen Materientheile durch dieſe ihre Bildung, durch die ähnliche Schöpfung, durch welche ſie

1) Ib. p. 530 sq. Vocis quoque significatio non mutata quamvis hoc non sit illud. — — Similiter homo nominat aliquid materiatum ab homine, scilicet humanitate; sed non est vocis significatione est, utrum ex humanitate constante ex decem sive ex amplioribus.

2) Ib. p. 526.

gewiſſermaßen zu einer Einheit werden [1]). Wenn dieſer Gedanke weiter verfolgt worden wäre, ſo würde er faſt zu demſelben Ergebniſſe geführt haben, zu welchem die Realiſten kamen. Aber der Verfaſſer der Abhandlung über Gattungen und Arten begnügt ſich in dieſem ſeinem Aufſatze mit dem unbeſtimmten Gedanken der ähnlichen Schöpfung ohne weiter zu fragen, wodurch eine ſolche Ähnlichkeit entſtehe, ob ſie auf demſelben Gedanken oder Geſetze Gottes beruhe und welcherlei Art der Wahrheit einem ſolchen Gedanken beigelegt werden müſſe. Unſtreitig hängt dies damit zuſammen, daß er in dieſen Unterſuchungen auf den Geiſt ſich nicht einlaſſen will, obgleich er die Eintheilung der Subſtanzen in körperliche und unkörperliche keineswegs verwirft [2]).

Wir ſehen alſo, daß dieſe Lehre eine gewiſſe Mitte zwiſchen Realismus und Nominalismus nur dadurch behauptete, daß ſie über den Gedanken, welcher zum Realismus geführt hatte, keine Entſcheidung gab. Nur inſofern könnte ſie dem Nominalismus beizuſtimmen ſcheinen, als ſie den Übertreibungen des Realismus, welche die Wahrheit der Individuen gefährdeten, ſich entſchieden entgegenſetzt. Wir können hierin einen Fortgang in der Entwicklung des Realismus erblicken, der, wie wir finden werden, von ſolchen Übertreibungen ſich immer mehr frei zu machen wußte. Es iſt hierbei ein bemerkenswerther Umſtand, welcher auch in andern Lehren dieſer Zeit uns vorkommt, daß die Materie als das Allgemeine, die

1) L. l. Similis est compositionis prorsus cum omnibus aliis ejusdem naturae — — compactum — — similis creationis.

2) Ib. p. 525.

Form als das Beſondere angeſehn wird [1]). Die Bemerkung lag nahe, daß hierdurch der Gegenſatz zwiſchen Materie und Form nur eine verhältnißmäßige Geltung erhält, ſie wird aber nicht folgerichtig durchgeführt. Vielmehr haben wir geſehn, daß ſchon im Allgemeinſten jener Gegenſatz herſchen ſoll und deswegen die Materie nicht als die allgemeine Gattung betrachtet wird. Dem Begriffe der Materie liegt daher in dieſer Lehre nur die Forderung eines Subjects zum Grunde, von welchem alle Prädicate ausgeſagt werden können, und deswegen kommt ihr zunächſt die Fähigkeit Entgegengeſetztes anzunehmen zu, weil alles Geſchaffene dieſe Fähigkeit hat.

Von größerer Wichtigkeit ſcheint uns ein anderer Punkt zu ſein, in welchem dieſe Lehre von manchen realiſtiſchen Lehren ihrer Zeit abweicht. Dieſe waren hauptſächlich aus der logiſchen Betrachtung der Über- und Unterordnung der Begriffe hervorgegangen, hatten aber dabei die Begriffe der natürlichen Arten und Gattungen mit den abſtracten Begriffen unweſentlicher Accidenzen gewöhnlich ohne Unterſchied vermiſcht. Die Schrift über Gattungen und Arten beachtet nun jenen Unterſchied ſorgfältiger. Wo ſie von Arten und Gattungen in der Auseinanderſetzung ihrer eigenen Gedanken ſpricht, zieht ſie nur ſolche Beiſpiele herbei, welche die natürlichen Eintheilungen der Dinge bezeichnen, die Körperlichkeit, die Belebtheit, die Empfindlichkeit, die Vernünftigkeit. Sie hat dafür auch den Ausdruck ſubſtantielle Unterſchiede [2]).

1) Ib. p. 524. Unumquodque individuum ex materia et forma, ut Socrates ex homine materia et Socratitate forma.

2) Ib. p. 525.

Wenn nun aber allein auf das logiſche Verhältniß zwiſchen niedern und höhern Begriffen Rückſicht genommen worden wäre, ſo würde ſich die Regel ohne Ausnahme feſtgeſtellt haben, daß einem jeden Theile des höhern Begriffs dieſer als ſein Prädicat zukomme. Wir haben geſehn, daß unſer Verfaſſer dieſe Regel nicht anerkennt; vielmehr erklärt er, daß wenn auch die Belebtheit den ganzen belebten Körper treffe, doch die einzelnen Theile desſelben davon unberührt blieben. Und eben ſo bei allen den andern Arten der Dinge, die Theile des Thieres ſind nicht Thiere, die Theile des Menſchen nicht Menſchen, die Theile des Sokrates nicht ein jeder ein Sokrates [1]). Dieſe Abweichung von der allgemeinen Regel wird unſtreitig der Annahme des Realismus entgegengeſetzt, daß in einem jeden Individuum ſeine ganze Art, daß in jeder niedern Einheit, welche durch Eintheilung eines höhern Begriffs gewonnen worden, dieſer Begriff ganz enthalten ſei. Daß ſie nicht ganz Unrecht habe, läßt ſich kaum verkennen. Sie macht darauf aufmerkſam, daß neben der Eintheilung der Begriffe in ihre natürlichen Arten und Gattungen eine andere Eintheilung einherläuft, welche nicht minder wiſſenſchaftliche Beachtung verdient, weil, wenn man ſie in gleicher Weiſe wie jene behandeln wollte, dies nur zur Verwirrung ausſchlagen könnte. Sehen wir genauer zu, ſo werden wir finden,

1) Ib. p. 540. Ita illa toti advenit animatio et facit quandam essentiam animati corporis. Sed non jam aliquibus partibus illius totius advenit animatio, sed contrarium illius inanimatio; cum enim totum animatum sit, singulae particulae illius inanimatae sunt etc.

daß es die Eintheilung der Dinge in ihre materiellen Theile iſt, welche jene Abweichung begründen ſoll. Solche Theile nehmen ein jeder eine beſondere Größe, auch wohl eine beſondere Qualität oder Form des Daſeins für ſich in Anſpruch; von ihnen gilt daher in geradem Gegenſatze gegen die vorher berührte Annahme des Realismus der Satz der Mathematik und der Erfahrung, daß kein Theil ſeinem Ganzen gleich ſei. So wie dieſer Satz das ganze Gebiet der ſinnlichen Erſcheinungen beherſcht, ſo hat er ſeine Anwendung unſtreitig auch auf die unweſentlichen Accidenzen der Dinge. Es war nun wohl dieſer Zeit nicht vergönnt den Streit ſolcher Gegenſätze zu löſen. Die Lehre des Verfaſſers hat wenigſtens das Verdienſt ihn an einem hervorſtechenden Punkte nachgewieſen zu haben. Greift man das wiſſenſchaftliche Intereſſe, welches ſich daran knüpft, vom logiſchen Standpunkte auf, ſo würde es darauf beruhn zu zeigen, wie nicht allein weſentliche Eigenſchaften, ſondern auch veränderliche Accidenzen mit dem Subjecte unſerer Ausſagen verknüpft werden können [1]). Es iſt dies dieſelbe Unterſuchung, welche die Realiſten im Auge hatten, wenn ſie die ſinnlichen Dinge aus der verworrenen Verknüpfung der Begriffe zu erklären ſuchten und die Lehre des Joſcelin über die Individuen, nach welcher ſie nichts anderes als Sammlungen der verſchiedenſten Dinge von verſchiedener Form ſind, giebt daher auch ein ähnliches Ergebniß, wie die Lehre der Realiſten über die Individuen in ihrem ſinnli-

1) Alſo der Unterſchied zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen, welchen wir an mehrern Punkten dieſer Streitigkeiten zwiſchen Realiſten und Nominaliſten hervorbrechen ſehen.

chen Daſein. Von jenem allgemeinen logiſchen Standpunkt faßt unſere Schrift jedoch die Aufgabe nicht auf. Es iſt vielmehr die phyſiſche Seite dieſer Frage, welche ſie beſchäftigt. Der Verfaſſer ſieht da auf die Beſtandtheile der einzelnen Dinge und ihrer natürlichen Sammlungen in Arten und Gattungen, Beſtandtheile, welche wechſeln und verſchiedene Verhältniſſe zu ihrem Ganzen annehmen, wärend das Ganze doch als ſich gleich und dasſelbe bleibend gedacht werden ſoll. Er betrachtet nun die Individuen auch nur als Sammlungen von Atomen, von körperlichen Subſtanzen, nicht anders, als die Arten und Gattungen. So löſt er ſeine Aufgabe, indem er doch wieder die allgemeinen Begriffe mit den Individuen unter einen Geſichtspunkt ſtellt. Beide werden nur durch eine ſie beherſchende, ſich gleich bleibende Form zuſammengehalten [1]). Man wird nicht unbemerkt laſſen, wie dieſe phyſiſche und an die Erfahrung ſich anſchließende Richtung mit dem Beſtreben des Nominalismus zwar einige Ähnlichkeit hat, indem ſie auf das Beſondere zurückgeht; aber ſie verfolgt dies Beſtreben in der That weiter als der Nominalismus, ſo weit wir ihn bisher kennen gelernt haben. Roſcelin, vom Begriff des Individuums ausgehend, hatte die Theilbarkeit der einzelnen Dinge geleugnet; Joſcelin, oder wer ſonſt der Verfaſſer unſerer Abhandlung iſt, zerlegte auch die Individuen in ihre natürlichen Beſtandtheile und ſah dieſe bis in das Kleinſte getheilt als die untheilbaren Träger des natürli-

1) Rousselot études sur la philosophie dans le moyen-âge II p. 61 hat auf die Ähnlichkeit dieſer Lehre mit der Monadologie Leibnitz's und Göthe's aufmerkſam gemacht.

chen Leidens und Thuns an. Aber hierbei angelangt mußten auch seine Gedanken in das Realistische umschlagen. Denn es war schwerer den Individuen Substanz abzusprechen, als den Arten und Gattungen. Sollte der einzelne Mensch seine eigene Einheit aufgeben? Für eine Zeit, welcher die einzelne Person nicht viel weniger galt als Alles, war hieran nicht zu denken. Für eine Zeit, welche ohne Ausnahme der Abhängigkeit der Natur von ihrem Schöpfer eingedenk war, lag der Ausweg am nächsten, welchen unsere Schrift ergreift, das Bleibende und Selbige in den Individuen und im Allgemeinen auf das Werk der Schöpfung zurückzuführen.

Wir stehen hier an einem Punkte, welchen diese Lehre nur berührt. Er deutet auf die Theologie, auf welche die Wissenschaft dieser Zeit nicht weniger als auf Logik und auf Physik angewiesen war. Wie sie dem Verfasser sich gestalten mochte, darüber fehlen uns die Überlieferungen. Indessen dürfen wir nicht glauben, daß hier eine sehr fühlbare Lücke in unserer Geschichte sich finde. Denn die physischen Betrachtungen, welche in dieser Lehre sich geltend machen, waren unstreitig nicht die Stärke dieser Zeit; von ihnen konnte schwerlich eine bedeutende Erregung der mittelalterlichen Philosophie ausgehn, welche wesentlich dazu bestimmt war durch Theologie und Logik sich zu bilden. So haben wir in dieser Lehre nur den Beweis zu erblicken, daß bei aller Gewalt, welche Theologie und Dialektik über das Mittelalter ausübten, doch die Grundsätze der Physik nicht ganz unthätig schlummerten. Nur zu einer durchdringenden Gestaltung ihrer Folgerungen konnten sie sich nicht erheben. Die Lehre, welche wir

betrachtet haben, bleibt dennoch ein ſchönes Zeugniß, daß die Philoſophie des Mittelalters nicht ſo beſchränkt in ihrem Blick, ſo ſklaviſch von der Autorität gebunden war, wie gemeiniglich angenommen zu werden pflegt. Auch ſteht ihr Beſtreben die Betrachtung der Natur geltend zu machen in ihrer Zeit keineswegs vereinzelt da. Vielmehr ein großer Theil ihrer Zeitgenoſſen hatte dieſe Richtung. Wir haben bemerkt, daß die Philoſophie des Platon den Verfaſſer der Schrift über Arten und Gattungen in ſeiner allgemeinen Lehre über Form und Materie leitete. Dieſe Philoſophie, nicht die Ariſtoteliſche, war im 12. Jahrh. in allen allgemeinen, nicht bloß formellen Fragen die herſchende. Wir werden uns nach ihrer Verbreitung und nach dem Sinne, in welchem ſie gelehrt wurde, umſehn müſſen.

Viertes Kapitel.

Platoniker.

1. Adelard von Bath.

Auf die Verbreitung der Platoniſchen Philoſophie in dieſer Zeit mußte das jetzt ſehr ſtark ſich regende Verlangen nach realen Erkenntniſſen den größeſten Einfluß ausüben. Denn da man vom Ariſtoteles nur logiſche Schriften kannte, ſah man ſich, um eine Überſicht der weltlichen Dinge zu gewinnen, faſt allein an den Platon verwieſen. Dieſe Richtung der wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſehen wir am deutlichſten an dem Engländer Adelard von Bath,

deſſen Schriften den erſten Jahrzehnten des 12. Jahrh. angehören [1]) und der daher den Männern zugezählt werden muß, welche zuerſt die Liebe zur Platoniſchen Philoſophie in ihrem ganzen, damals zugänglichen Umfange wieder erweckten. Wie ſo viele ſeiner Landsleute, auch ſchon im Mittelalter, zeichnete er ſich durch einen lebhaften Trieb nach poſitiven Kenntniſſen aus, welcher ihn zu weiten Reiſen vermochte. Gebildet in den Schulen von Tours und Laon mochten ihn die theologiſchen und dialektiſchen Kenntniſſe, welche er hier fand, nicht befriedigen; er ging nach Italien, Sicilien, Griechenland und Klein-Aſien. Ob er auf dieſer Reiſe auch mit den Arabern in einen gelehrten Verkehr kam, iſt ungewiß. Nach Tours zurückgekehrt ließ ihn ſein Eifer im Forſchen nicht ruhn; noch einmal ging er nach Italien, nach Salerno, wo er den Unterricht eines Arztes genoß, der ihm unter andern die Kraft des Magnets zeigte. Hier war ſeit der Mitte des 11. Jahrh. beſonders durch den Einfluß des Mönchs von Monte Caſſino Conſtantin's des Africaners Arabiſche Naturwiſſenſchaft und Mathematik in Ehren. Dieſe Kenntniſſe eignete ſich Adelard an [2]). Er wird für den Verfaſſer der Arabiſch-Lateiniſchen Überſetzung des Euklid gehalten. Von einem Paar andern ſeiner Schriften, welche in die Philoſophie

1) S. über ihn Jourdain über die lat. Überſ. d. Ariſt. S. 247 ff. — der Überſ. v. A. Stahr. Die Schrift de eodem et diverso, deren Anfang ebend. S. 404 ff. abgedruckt iſt, muß zwiſchen den Jahren 1105 und 1117 verfaßt worden ſein.

2) Von einem Einfluſſe der Arabiſchen Philoſophie finde ich dagegen keine Spur. Seine Lehre von dem Zuſammenhange zwiſchen dem Gehirne und den Seelenthätigkeiten iſt von der Lehre der Araber verſchieden.

einſchlagen, ſind Handſchriften vorhanden, aus welchen wir aber nur durch Auszüge Kunde haben. Die eine iſt nach einer weitverbreiteten Neigung der Zeit in eine Allegorie eingekleidet und enthält eine Ermahnung zur Philoſophie, welche der Weltluſt (Philokosmie) entgegengeſetzt wird; die andere beſchäftigt ſich mit phyſiſchen Unterſuchungen und giebt, wie es ſcheint, eine Überſicht über den ganzen Zuſammenhang der Welt, wie er den Ärzten dieſer Zeit erſcheinen mochte [1]). Dieſe iſt von der ſpätern Zeit viel gebraucht worden.

Die Platoniſche Philoſophie iſt vorherſchend in ſeinen Lehren; doch ſucht er auch die Ariſtoteliſche und ſogar die Atomenlehre mit ihr zu vereinigen, ſo wie er überhaupt den Vorwürfen der Weltluſt entgegenſetzt, daß die Philoſophen zwar verſchiedene Wege zur Erkenntniß der Wahrheit eingeſchlagen hätten, aber doch keineswegs in Widerſpruch mit einander ſtänden [2]). In die Platoniſche Lehre bringt er, ſo viel wir ſehen können, nicht eben ſehr tief ein, doch einige Hauptzüge derſelben hat er ſich völlig angeeignet. Unter dieſen ſticht beſonders hervor ſein Mistrauen gegen die ſinnliche Wahrnehmung, ſein Vertrauen auf die allgemeinen Begriffe der Vernunft. Nichts iſt gewiſſer als die Vernunft, nichts falſcher als das Zeugniß der Sinne, denen ſo wenig in den geringſten, wie in den wichtigſten Angelegenheiten irgend ein Einfluß gebührt. Weder den großen Zuſammenhang der Dinge vermögen ſie zu faſſen, noch die Kleinheit der Atome, we-

1) Die erſte Schrift führt den Titel de eodem et diverso, die zweite quaestiones naturales.

2) Jourdain S. 254 f.

der das Wie ihres eigenen Empfindens, noch das Was ihres Weſens können ſie würdigen. Nur eine Meinung, kein Wiſſen kann von ihnen ausgehn [1]). Gott nemlich hat alles, ſo viel es die Natur des Einzelnen verſtattete, nach ſeinem Bilde geſchaffen; der Seele verlieh er daher auch Verſtand, welcher, ſolange er rein bleibt, alles begreift; aber aus welcher Urſache es auch ſei, die Seele hat er auch in den Körper gelegt, und von der irdiſchen Hülle umfangen verliert ſie einen Theil ihrer Kenntniſſe, ohne daß doch dieſe Feſſel der Materie den Adel ihres Weſens vernichten könnte. Sie ringt daher nach Befreiung durch Einſicht, welche das Ganze, die Einheit aller Wiſſenſchaften zu umfaſſen ſtrebt [2]). Alles Übel der Seele ſtammt von dem Körper, welcher ſie umſchließt; durch ihn wird ſie ihrem eigenen Weſen entfremdet; die Philoſophie dagegen iſt die Rückkehr der Seele zu ſich ſelbſt. Das Körperliche iſt das Veränderliche, welches in ſeinem Werden der Gradunterſchiede fähig iſt; der Seele dagegen kommt weder Größe noch Kleinheit zu; ſie iſt ihrem Weſen nach ein ſich ſelbſt Gleiches und ganz Abſolutes. Nur weil ſie das Übermaß im Großen und im Kleinen, zu welchem der Körper geneigt iſt, durch die ihr gebührende Herſchaft über das Unvernünftige mäßigen und auf die mittlere Bahn zurückführen ſollte, iſt ſie mit Zorn und Begehrungsvermögen, welche der Gradunterſchiede fähig ſind, aber nicht zum Weſen der Seele gehören, begabt worden [3]). An und für ſich iſt jedes Weſen einfach, ein

1) Ebend. S. 255 f.
2) Ebend. p. 249; 253 f.; 256 f.
3) Ebend. S. 257 f. Für Zorn ſteht Reue in der deutſchen

Begriff, ſei es des einzelnen Dinges oder der Art oder der Gattung, nur das Sinnliche hat an der Verſchiedenheit Theil [1]). Aber das reine Weſen der Dinge kann nur Gott erkennen; wir dagegen können Arten und Gattungen nur vermittelſt der Einbildungskraft in ſehr unvollkommener Weiſe denken. Hierbei berührt nun Abelard den Streit über die allgemeinen Begriffe zwiſchen Ariſtoteles und Platon. Nur in einer ſehr unbeſtimmten Weiſe ſucht er ihn zu ſchlichten. Beide hatten Recht und wollten dasſelbe nur auf verſchiedenen Wegen erreichen, indem Platon von den erſten Gründen aller Dinge ausging um zum Sinnlichen herabzuſteigen, Ariſtoteles aber vom Sinnlichen anhob um die Gründe desſelben zu erforſchen. Deshalb ſetzte jener die allgemeinen Begriffe außerhalb der ſinnlichen Dinge in die göttliche Vernunft, in welcher alle Dinge einfach beſtanden, ehe ſie Gegenſtände menſchlicher Erkenntniß wurden; aber auch dieſer ſetzte mit Recht, daß dieſelben in den ſinnlichen Dingen enthalten ſeien [2]). Wie ſehr jedoch bei der Abwägung beider Arten der Philoſophie die Wage zu Gunſten des Platon ſich neigt trotz der Liebe, welche Abelard für die Kenntniſſe der Erfahrung hegt, ſieht man deutlich genug aus der ganzen Haltung ſeiner Lehre. Im Beſondern offenbart es ſich auch darin, daß er den Satz aufſtellt,

---

Überſetzung, welches ganz ohne Sinn iſt. Das Franzöſiſche hat ressentiment; Lateiniſch wird es ira oder indignatio heißen, welche gewöhnlich den θυμὸς des Platon ausdrücken ſollen.

1) Ebend. S. 405. Daher der Titel der Schrift de eodem et diverso (ταὐτὸν καὶ θάτερον).

2) Ebend. S. 254 f.

die Elemente ſollten nicht durch Hauptwörter, ſon
nur durch Adjective bezeichnet werden, weil ſie nicht
fach, ſondern nur zuſammengeſetzte Erſcheinungen wä
ſchwankend nach dem Übergewichte der einen oder
andern Beſchaffenheit [1]).

2. Bernhard von Chartres.

Wenn Abelard hauptſächlich durch ſolche Kenntn
welche ſich auf Einzelheiten der Naturwiſſenſchaft bezo
zur Verbreitung der Platoniſchen Lehre beigetragen
haben ſcheint, ſo haben wir dagegen in Bernhard
Chartres den Lehrer zu erkennen, welcher durch eine a
gebreitete Thätigkeit eine lange Zeit die Schule be
ſchend das ganze Syſtem des Platon im weiteſten K
zur Anerkennung brachte. In einer langen Laufbahn
Lehrer zu Chartres vom Anfange bis in die Mitte
12. Jahrh. hat er zahlreiche Schüler gezogen [2]). Er
warb ſich den Ruhm der vollkommenſte Platoniker ſe
Zeit zu ſein [3]), gehört aber überdies zu den Männ
welche im 12. Jahrh. den Eifer für die alte Liter
von neuem belebten. In ihr ſuchte er ſeine Heimath
weitem mehr als in den Lehren des Chriſtenthums. S
gedruckten Schriften ſind unbedeutend für unſere Geſchi
dagegen haben wir Auszüge aus andern ſeiner W
welche über ſeine Lehrweiſe und über die Art, wie
der Platonismus erneuert wurde, ein willkommenes

1) Ebend. S. 260.

2) Joh. Saresb. metal. I, 24. Man vergl. hist. lit. d
France XII p. 261 sqq.

3) Joh. Saresb. metal. IV, 35.

verbreiten. Seine Hauptſchrift iſt ſeine Kosmographie oder ſein Megakosmus und Mikrokosmus, eine Auseinanderſetzung der Platoniſchen Lehre, wie ſie im Timäos enthalten iſt, in eine Allegorie eingekleidet, halb in Proſa, halb in Verſen, in räthſelhafter Kürze, welche durch die Verworrenheit der Einkleidung nur noch undurchdringlicher wird [1]). Merkwürdig iſt auch ſeine allegoriſche Auslegung der Äneis des Virgil, in welcher er alle Lehren ſeiner Philoſophie zu entdecken weiß [2]). Bei der Dunkelheit ſeiner Darſtellungen bieten uns die Angaben ſeines Schülers des Johannes von Salisbury einen brauchbaren Schlüſſel für das Verſtändniß ſeiner Äußerungen.

Durch Natur und göttliche Vernunft läßt Bernhard aus dem ungeordneten Chaos der Materie die Welt bilden und durch die Weltſeele beleben, welche er auch Entelechie und einen Ausfluß der göttlichen Vernunft nennt. Die Natur aber iſt eins mit Gott, der Subſtanz nach von ihm nicht verſchieden [3]). Die göttliche Vernunft, welche er auch die Vorſehung nannte, werden wir in demſelben Lichte zu betrachten haben; er findet hierin und mit Hinzufügung eines dritten Begriffs, welchen wir nicht ſicher nachzuweiſen wiſſen, den Inhalt der Trinitätslehre

1) Die Auszüge in der hist. lit. de la France XII p. 267 sqq. ſind bei weitem weniger brauchbar, als die Auszüge, welche wir Cousin oeuvr. inéd. d'Abélard. p. 627 sqq. verdanken. Seine Verſe ſind im Ganzen beſſer als ſeine Proſa und zuweilen eines Lucretius würdig.

2) Cousin l. l. p. 639 sqq. giebt auch aus ihr Proben.

3) Cousin p. 628. Idem natura cum deo nec substantia est separatum. Es iſt freilich, wie bei Bernhard häufig, auch eine andere Conſtruction möglich.

und alles, was im höchſten Sinne des Wortes ewig genannt werden könne [1]). Dagegen hält er die Ideen nicht für gleich ewig mit Gott, ſie als eine Schöpfung in Gott, obwohl als eine ewige Schöpfung betrachtend; ſo wie er auch die Materie als von Gott geſchaffen anſieht [2]). Er ſchildert dieſe Schöpfung in und außer Gott als ein ewiges Leben, ſo daß alles ihm als belebt erſcheint, die göttliche Vernunft, die ewigen Vorbilder aller Dinge in Gottes Verſtande und die ſinnliche Welt, welche als ein belebtes Weſen auch nicht ohne Seele ſein kann [3]). Auch die ſinnliche Welt iſt ewig und unvergänglich, weil ſie aus dem ewigen Vorbilde in Gott iſt; in ihr findet ſich alles, was in der ewigen überſinnlichen Welt iſt, aber nur in der Aufeinanderfolge der Zeit [4]). In ihr iſt alles vorherbeſtimmt in ſeiner Art, in ſeiner Gattung, wie in der Beſonderheit der einzelnen Dinge [5]). Alles dies bringt die Weltſeele im Verlaufe der Zeit hervor nach einer unverbrüchlichen Ordnung, indem ſie der Ideen theilhaftig

1) Joh. Saresb. metal. IV, 35. Itaque tres personas, quarum est una natura, potestas singularis, operatio inseparabilis, fatebatur esse coaequales et coaeternas. Vielleicht iſt dieſer dritte Begriff das Gute, wie Gott nach dem Platon tagaton genannt wird. Cousin p. 634. Doch will ich dieſe ganze Auslegung der Trinitätslehre um ſo weniger verbürgen, als ſie mir von keiner großen Bedeutung ſcheint. Auch in der sapientia, dem consilium und der voluntas Gottes könnte man die Trinität finden. Cousin p. 630.

2) Joh. Saresb. l. l.; hist. lit. de la France p. 270.

3) Cousin p. 630. Vivit noys, vivunt exemplaria. — — Mundus quidem est animal, verum sine anima substantiam non invenies animalis.

4) Ib. p. 629; 631.

5) Ib. p. 628.

iſt, denn in ihr finden ſich die himmliſche und die materielle Natur, Seele und Körper durch das Geheimniß der Zahl und des Einklangs mit einander vereinigt [1]). Daher iſt auch die Weltſeele frei von den Störungen der Gegenſätze, welche in der Verſchiedenheit der körperlichen Elemente liegen, weil ſie alle dieſe Gegenſätze in Eintracht beherſcht, obwohl ſie von der Natur der Materie verhindert wird überall gleichmäßig durchzudringen und alles in gleichem Grade zu beleben [2]). Denn in der Materie liegt das Übel und das Böſe, welches aber vom Geiſt und der Vorſehung Gottes in ſeinen Grenzen erhalten wird [3]). Bernhard erblickt nun in der ganzen Welt einen durchgängigen Zuſammenhang, welchen er wie einen Kreis beſchreibt, der von den höhern Graden des Seins zu den niedern, von Gattungen zu Arten, von Arten zu Individuen fortgeht und von dieſen zu den erſten Gründen ſich wieder zurückwendet [4]), oder welcher von Gott ausgeht, in welchem die Wiſſenſchaft iſt, darauf ſich weiter erſtreckt durch den Himmel, in welchem die Vernunft, durch die Geſtirne, in welchen der Verſtand, und durch das große belebte Weſen der ſinnlichen Welt, in welcher Erkenntniß und Sinn lebt [5]), um zu-

1) L. l.

2) Ib. p. 629.

3) Ib. p. 631.

4) Ib. p. 629.

5) Ib. p. 630. In Deo, in noy scientia est, in coelo ratio, in sideribus intellectus, in magno vero animali cognitio viget, viget et sensus, causarum praecedentium fomitibus enutritus. Ex mente enim coelum, de coelo sidera, de sideribus mundus, unde viveret, unde discerneret, linea continuationis exces-

letzt durch den Menſchen, das letzte Erzeugniß der Schöpfung, den Mikrokosmus, in die Gottheit wieder zurückzukehren. Dabei iſt es die Anſicht Bernhard's, daß der menſchliche Körper niedriger ſtehe, als alle übrige Körper, belebte und unbelebte; deswegen werde er auch die Unterwelt (infernum) genannt und dahin deute die Lehre der Alten, daß die Seelen der Menſchen, deren Präexiſtenz er vorausſetzt, in dem Körper ihre Sünden büßten [1]). Aus der Zuſammenordnung der weltlichen Dinge, wie er ſie weitläuftig beſchreibt, und der Unterordnung unſerer Welt unter den Geſtirnen leitet er auch den Einfluß dieſer auf unſer Leben und auf alles, was zeitlich geſchieht, die Gewalt des Geſchicks ab [2]). Doch geſteht er zu, daß es außer dem Gebiete des unvermeidlichen Schickſals auch ein Gebiet der Freiheit und des Zufalls gebe [3]). Denn die Tafel des Geſchicks iſt begrenzt, der Spiegel der Vorſehung dagegen unendlich, jene umfaßt nur das Zeitliche, dieſer das Ewige [4]).

Wir haben hier eine Lehre, welche das Ganze der Welt und die Einzelheiten ihrer Theile darzuſtellen ſtrebt und über den Inhalt der alten Philoſophie, wie über ihre Form ſich erſtreckt. Ihre Geſtalt iſt freilich ein Werk mehr der Überlieferung und der Phantaſie, als einer reifen wiſſenſchaftlichen Unterſuchung. Doch fehlen ihr keineswegs

sit. Mundus igitur quoddam continuum et in ea catena nihil vel dissipabile vel abruptum, unde illum rotunditas, forma perfectior, circumscribit.

1) Ib. p. 632 sqq.

2) Ib. p. 631 sq.; hist. lit. de la France XII p. 271.

3) Cousin p. 633.

4) Ib. p. 635.

allgemeine Grundſätze, von welchen ſie ſich leiten läßt. Dies ſehen wir aus den realiſtiſchen Lehren, welche dem Bernhard in Übereinſtimmung mit ſeiner Kosmologie zugeſchrieben werden [1]). Wie Platon ging er von der Betrachtung aus, daß die ſinnlichen Dinge in einem beſtändigen Fluſſe des Werdens ſind und daß ihnen deswegen kein Sein im ſtrengen Sinne des Wortes, d. h. kein beharrliches Weſen zugeſtanden werden könne; dies gilt ihm von allen Individuen, ſofern wir ſie ſinnlich wahrnehmen [2]). Dieſem flüſſigen Sein der Erſcheinung werden aber die ewigen Ideen, die Urbilder der ſinnlichen Welt entgegengeſtellt, welche wahrhaft ſind, nicht ein wandelbarer Durchgang, ſondern ein ſtehender Zuſtand [3]). Bernhard erkennt ſie beſonders in den allgemeinen Be-

1) Joh. Saresb. metal. II, 17. Die Lehre, welche hier auseinandergeſetzt wird, ſoll freilich nur ein imitans Bernardum Carnotensem vorgetragen haben; aber die Haltung der ganzen Stelle läßt nicht daran zweifeln, daß darin die Lehre Bernhard's ſelbſt enthalten ſein ſoll. Einiges ſtimmt allerdings mit den Sätzen der Kosmographie nicht völlig überein, kann aber leicht als Misverſtändniß oder ungenaue Darſtellung erklärt werden.

2) L. l. Siquidem res singulae verbi substantivi nuncupatione creduntur indignae, cum nequaquam stent, et fugiant nec expectent appellationem. Unde illud apud Senecam, — — bis in unum flumen descendimus et non descendimus. Schon oben haben wir jedoch bemerkt, daß Bernh. auch Ideen der Individuen annahm; es gilt dies alſo nur von den Individuen, wie ſie erſcheinen. Die Stelle heißt bei Cousin p. 628. Illic (nemlich im νοῦς, in der intelligibeln Welt) in genere, in specie, in individuali singularitate conscripta quicquid yle, quicquid mundus, quicquid parturiunt elementa. Dahin deuten auch andere Stellen, die Präexiſtenz der Seelen und daß überhaupt nur die Körper vergänglich ſein ſollen.

3) Joh. Saresb. l. l. status stabilis, mutabilis transitus.

griffen, welche unter allen Bewegungen und Veränderungen der Welt dieſelben bleiben, weder der Vermehrung noch der Verminderung unterworfen ſind. Er zählt zu ihnen auch alle die Beſtimmungen der Ariſtoteliſchen Kategorien, alle Accidenzen der Dinge, welche an den Körpern vorkommend zwar zu wechſeln ſcheinen, aber doch nur ſofern ſie mit den Körpern ſich verbinden, ſonſt aber für ſich beſtändig dieſelben bleiben [1]). Dieſer Richtung ſeiner Lehre iſt Bernhard mit der äußerſten Folgerichtigkeit getreu. In ſeiner Erklärung der Äneis kommt eine Eintheilung der Dinge vor, in welcher er ſeiner Gewohnheit nach verſchiedene Grade des Seins unterſcheidet. Da ſondert er Körper und Geiſter von einander und zum dritten Accidenzen der Körper. Die Körper ſind unſtreitig niederer Art als die Geiſter; denn der Geiſt iſt unſterblich, vernünftig und untheilbar, der Körper aber ſterblich, unvernünftig und theilbar; auch herſcht der Geiſt, der Körper dagegen wird beherſcht. Aber ſelbſt die Accidenzen der Körper werden höher geachtet als die Körper ſelbſt, denn ſie ſind unkörperlich und haben eine unveränderliche Subſtanz ihrer ſelbſt zum Looſe empfangen [2]). Bernhard ſcheint hierbei von den Platoniſchen Gedanken

1) L. l. Proprie et vere dicuntur esse universalia. — — Esse autem, inquit Boethius, ea dicimus, quae neque intensione crescunt, neque retractione minuuntur, sed semper suae naturae subnixa subsidiis sese custodiunt. Haec autem sunt quantitates etc. — — Quae quidem corporibus adjuncta mutari videntur, sed in natura sui immutabilia permanent.

2) Cousin p. 642. Accidentibus etiam inferius est (sc. corpus), cum illa incorporalia sint, ut ait Boethius, immutabilem sui substantiam sortita.

ausgegangen zu ſein, daß alle wahrhafte Dinge, weil ſie ewig ſind, auch dieſelbe Zahl beſtändig bewahren müßten und daß daher die Zahl der körperlichen Dinge, welche entſtehen und vergehen, nur daraus abgeleitet werden könnte, daß die ewigen Accidenzen in ihnen zuſammenträfen und auf eine Zeit lang in ihnen ſich verbänden [1]). Er hält daher, wie Johannes Scotus, den Körper nur für einen Zuſammenfluß von Accidenzen, welcher für eine Zeit beſteht, alsdann aber wieder verſchwindet. Doch darf man zweifeln, ob er dieſen Gedanken rein durchgeführt habe; denn ſeine Kosmologie ſetzt die Schöpfung der Materie als eine Grundlage des körperlichen Seins voraus, und darauf ſcheint auch der Ausdruck zu deuten, daß die Accidenzen mit den Körpern verbunden würden [2]). Von Accidenzen der Geiſter iſt in dieſer Lehre nicht die Rede; denn die Geiſter werden wie für unſterblich, ſo auch für unveränderlich gehalten. Man muß ſich dadurch nicht zu der Meinung fortreißen laſſen, als ſollte ihnen alle Entwicklung abgeſprochen werden, ſondern daran ſich erinnern, daß Bernhard in der überſinnlichen Welt, wie in der ſinnlichen, wie in Gott, überall Leben erblickte. Auch die Ideen leben, nur nicht zeitlich, ſondern ein ewiges Leben. Er ſucht nur den Gedanken geltend zu machen, welcher in den verſchiedenſten Zeiten unſerer Ge-

1) Joh. Saresb. l. l. Rerum omnium corporalium numerus consistit in his (sc. ideis) et sicut in libro de libero arbitrio videtur astruere Augustinus, quia hae semper sunt, etiamsi temporalia perire contingat, rerum numerus nec minuitur, nec augetur.

2) L. l. Quicquid quodammodo adunatum corporibus invenitur. Quae quidem corporibus adjuncta mutari videntur.

ſchichte, die neueſte Zeit nicht ausgenommen, uns entgegenklingt, daß die Wahrheit des Lebens eine ewige ſei. Daher umfaſſen ihm die urbildlichen Ideen alle Erſcheinungen in ihren einzelſten Beſtimmungen, in allen ihren Gründen in ewiger Weiſe [1]). Aber allerdings können wir dieſe Lehre Bernhard's nur für eine Übertreibung des Realismus anſehn, indem ſie den Accidenzen der Subſtanz eine eigene Subſtanz beilegt, um dagegen den Körpern um ſo ſicherer Subſtanz und jede Art der Wahrheit abſprechen zu können. Seltſam in der That iſt ſeine Weiſe die neun letzten Ariſtoteliſchen Kategorien, welche doch ausdrücklich nur etwas von der Subſtanz ausſagen ſollen, zu Subſtanzen zu machen. Er wird darüber vom Johannes von Salisbury mit Recht verſpottet, daß er vergeblich bemüht geweſen ſei den Ariſtoteles mit dem Platon zu vereinigen [2]).

3. Wilhelm von Conches.

Unſtreitig enthielt die Platoniſche Lehre Bernhard's viele ſehr gewagte Sätze, welche mit der Kirchenlehre nicht wohl ſich vereinigen ließen. Aber die allegoriſche Form der Einkleidung konnte zur Entſchuldigung dienen, die dunkle Weiſe der Darſtellung das Gefährliche verbergen. Wie aber dergleichen Lehren nicht leicht ungerügt bleiben konnten, wenn ſie offener auftraten und in die Theologie

1) Cousin p. 655. Erat in exemplaribus invenire simulacrum cujus vel (cujusvis?) generis, quale, quantum, quando et quomodo proventurum.

2) L. l. Daß dies auf die Verbindung der Kategorienlehre mit der Ideenlehre geht, ſcheint auch aus Cousin p. 634 zu folgen.

einzugreifen wagten, davon kann Wilhelm von Conches ein Beiſpiel abgeben. Obgleich daher ſeine Lehre nicht von großer Bedeutung iſt, wird es doch der Mühe lohnen ein Paar Worte über ſie zu ſagen.

Wilhelm, geboren 1080 zu Conches in der Normandie, ein Nachahmer Bernhard's von Chartres [1], lehrte mit entſchiedenem Erfolge zu Paris bis über die Mitte des 12. Jahrh. hinaus, ſo wie Bernhard auf die Philoſophie ſich beſchränkend, deren Lehren er auch durch verſchiedene Darſtellungen ſeines Syſtems verbreitete. Den Platon hatte er hauptſächlich zu ſeinem Führer erwählt ohne die Lehren des Ariſtoteles, ſo weit er ſie kannte, auszuſchließen; er ſoll aber auch die Lehre von den Atomen, welche in dieſer Zeit oft erwähnt wird, damit verbunden haben [2]. Seine Philoſophie iſt nicht eben von tiefem Gehalt, aber wir müſſen ihr zugeſtehn, daß ſie geeignet war auf ihre Zeit eine bedeutende Wirkung auszuüben, indem ſie den ganzen Kreis philoſophiſcher Kenntniſſe, welche vom Alterthum übrig geblieben waren, der Faſſungskraft ihrer Schüler anzupaſſen und in kurze Überſichten zu bringen ſuchte, ungefär in derſelben Weiſe, wie Beda dasſelbe für ſeine Zeit gethan hatte [3] und wie auch

1) Joh. Saresb. metal. I, 24.

2) Walter a Sto. Victore ap. Bul. hist. univ. Par. II p. 659. Willielmus de Conchis ex atomorum, i. e. minutissimorum corporum concretione fieri omnia.

3) Die uns zugänglichſte Schrift des Wilhelm von Conches ſteht daher auch unter den Schriften des Beda unter dem Titel *περὶ διδάξεων* sive quatuor libri de elementis philosophiae. Es iſt dies die philosophia minor, ein Auszug aus ſeiner größern Schrift magna de naturis philosophia, welche auch gedruckt, aber

in der Theologie ähnliche Sammlungen an der Tagesordnung waren. In den Sammlungen Wilhelm's ist nun allerdings die Mischung bunt genug. Mit einigen theologischen Lehren werden die sieben freien Künste, mit metaphysischen und anthropologischen Lehren werden die Fragen über die auffallendsten Naturerscheinungen zusammengestellt. Es ist hier nur eine Zusammenreihung von Kenntnissen, welche größtentheils aus der Überlieferung entnommen sind, selten und immer nur in kurzer Entscheidung durch eigene Gründe unterstützt werden.

Dem Verfasser einer solchen Sammlung kann man nun wohl kaum eine tiefe Überzeugung von seinen Sätzen zutrauen. Dies spricht sich auch deutlich in seinem Verhalten gegen die Theologie aus. Schon von vorn herein ist er sehr geneigt seinen Platonismus den kirchlichen Glaubenslehren anzubequemen. Von der Ewigkeit der Welt ist bei ihm keine Rede; er schließt sich der Schöpfungslehre ohne Zweideutigkeit an; auch die Lehre der Philosophen, daß alle Seelen beim Beginn der Schöpfung zugleich geschaffen worden, verwirft er; er will hierin nicht Akademiker, sondern Christ sein, und behauptet die Seelen würden aus dem Nichts allein durch das Gebot Gottes ge-

---

sehr selten und mir nicht bekannt ist. Er verfaßte hierauf noch einen kürzern Auszug, wenigstens der letzten Theile seines Systems, aus welchem Cousin oeuvres inéd. d'Abélard. p. 669 sqq. die Inhaltsanzeige und einige Kapitel hat abdrucken lassen. So brachte er seine Lehre in eine kleinere und kleinere Form um auch solchen Schülern zu genügen, die mit dergleichen Dingen nicht zu lange aufgehalten sein wollten. Joh. Saresb. l. l. Über diese und andere Schriften des Wilh. v. Conch. vergl. hist. lit. de la France XII p. 456 sqq.

ſchaffen, wahrſcheinlich nach der Bildung des Leibes, womit auch die Worte des Platon übereinzuſtimmen ſchienen [1]). Dennoch hatten ſich verfängliche Sätze in ſeine philoſophiſchen Schriften eingeſchlichen, beſonders über die Trinität und die Weltſeele, und er war darüber von Wilhelm von St. Thierry, dem Gegner Abälard's, zur Rede geſtellt worden. Sogleich iſt er bereit dieſe Sätze zu verdammen und ſich mit der Jugend zu entſchuldigen, in welcher er ſie bei noch unreifen Kenntniſſen vorgetragen hätte [2]). Wir ſehen, welche Gefahr dieſe Philoſophie im 12. Jahrh. hatte; wir ſehen auch, daß ein ſchmiegſamer Geiſt, welcher mehr die Ergebniſſe, als die Gründe der Philoſophie liebte, einer ſolchen Gefahr nicht gewachſen war. Doch konnte man bei den Grundſätzen der Philoſophie beharren, wenn man nur nicht wagte den Formeln der Kirchenlehre ſie entgegenzuſetzen. In ſeinem Widerrufe erwähnt Wilhelm von Conches ſeine Lehre von der Weltſeele nicht; auch ſeine Trinitätslehre glaubt er wohl vertheidigen zu können, nur will er die Worte vermeiden, welche er gebraucht hatte, ſo weit ſie nicht üblich ſind, um dem Vorwurfe der Neuerungsſucht zu entgehn.

4. Walter von Mortagne.

Was konnte jedoch dieſem Zeitalter eine Philoſophie helfen, welche in das Herz ſeiner Wiſſenſchaft, in die Theologie nicht eingreifen wollte? In der philoſophiſchen Schule konnte ſie keine genügende Nahrung finden; ſie

1) Cousin p. 675 c. 31; hist. lit. de la France XII p. 462.

2) Hist. lit. de la France p. 464 sq.

mußte der Theologen ſich bemächtigen. Auch unter dieſen finden wir im 12. Jahrhunderte mehrere entſchiedene Platoniker. Wir erwähnen von ihnen ſogleich hier einen, deſſen Platonismus doch nur in ſehr beſcheidener Weiſe mit ſeiner Theologie ſich in Berührung ſetzte.

Walter von Mortagne (Gualterus de Mauritania), welcher von ſeinem Geburtsorte in Flandern ſeinen Beinamen führt, lehrte in der erſten Hälfte des 12. Jahrh. zu Paris Rhetorik und Philoſophie, ging aber ſpäter zur Theologie über und ſtarb 1174 als Biſchof zu Laon [1]). Daß er zum Platoniſchen Syſteme ſich bekannte, geht aus allem hervor, was wir von ſeiner Lehre wiſſen. Auch der Anwendung der Philoſophie auf die Theologie war er nicht abgeneigt, doch wollte er ſie nur mit Mäßigung geſtatten. Daher gehörte er zu den Erſten, welche gegen die Lehre Abälard's Bedenken hatten und äußerten [2]). Doch ſcheute er ſich darum nicht ſeiner eigenen Lehre von der Realität der allgemeinen Begriffe einen Einfluß auf ſeine theologiſchen Überzeugungen zu geſtatten, wie die wenigen von ihm noch erhaltenen Briefe zeigen [3]).

Unſere Nachrichten über ſeinen Realismus ſind jedoch nur dunkel und ungenügend. Der Schluß, auf welchen er ihn gründete, ging von dem Satze aus, daß alles, was iſt, ein jedes der Zahl nach eins ſein müſſe. Das Allgemeine müſſe daher auch entweder eins oder gar nicht

1) S. über ihn und ſeine Schriften hist. lit. de la France XIII p. 511 sqq.

2) Sein Brief an Abälard iſt abgedruckt in Dachery spicil. II p. 473 sqq.

3) Beſonders ib. p. 462 sqq.

in. Nun laſſe ſich aber nicht denken, daß es nicht
äre, da die allgemeinen Begriffe das Weſen der beſon-
rn Dinge ausmachten, deswegen müßte ein jedes von
n allgemeinen Dingen eins ſein, wie die beſondern
inge. Hieraus ſcheint ihm die Lehre gefloſſen zu ſein,
ß ein Ding mehrere Dinge in ſich enthalten könne.
s iſt nicht unwahrſcheinlich, daß er dieſes Ergebniß aus
r gemeinen Meinung ſich erläuterte, daß der Menſch
us zwei Subſtanzen beſtehe, aus Körper und Geiſt, daß
: ſogar die Lehre von der doppelten Natur Chriſti damit
i Verbindung brachte, wiewohl er ſie als Geheimniß
erehrte [1]). Beſonders aber ſeine Lehre, daß Gott überall
inem Weſen nach gegenwärtig ſei, in jedem Orte, ob-
leich nicht in Ort, ſondern ohne Ort, überall ganz, daß
r in allen Geſchöpfen und alle Geſchöpfe in ihm [2]),
nnte ihm eine Beſtätigung ſeiner Anſicht abgeben. Al-
s dies erläutert ihm die Lehre ſeines Realismus, daß
i jedem einzelnen Dinge verſchiedene beſtändige Zuſtände
status) vereinigt ſind, wie auch Bernhard von Chartres
ie allgemeinen Begriffe als ſolche beſtändige Zuſtände
ezeichnet hatte. Plato iſt als Plato Individuum, als
Menſch Art, als lebendiges Weſen Gattung, als Sub-
anz höchſte Gattung [3]). Auch in dieſem Realismus

1) S. die Briefe bei Dachery.

2) S. den 3. Brief b. Dacher. p. 467 sqq., in welchem die
ehre beſtritten wird, daß Gott nur ſeiner Wirkſamkeit, nicht ſei-
em Weſen nach allgegenwärtig ſei.

3) Joh. Saresb. met. II, 17. Hic ideo, quod omne, quod
num est, numero (mit Tennemann leſe ich: quod est, unum
umero) est, (aut) rem universalem aut unum numero esse,
ut omnino non esse concludit. Sed quia impossibile substan-

wird die Wahrheit der einzelnen Dinge keinesweges angegriffen, vielmehr ſcheint er recht eigentlich darauf berechnet geweſen zu ſein dem Allgemeinen ſeine Wahrheit nur in den einzelnen Dingen zu bewahren. Es ſoll nur nicht in einer Sammlung der Individuen beſtehn, ſondern in jedem einzelnen Dinge ganz ſein. Dabei wird Walter von Mortagne natürlich darauf gedrungen haben, daß die Wahrheit der Individuen nicht mit ihrer ſinnlichen Erſcheinung verwechſelt werde; vielmehr erſcheint ihm der gebrechliche Körper als Grund unſerer unvollkommenen Einſicht, als ein Hinderniß, daß wir das Geiſtige nicht richtig, ſondern nur unter körperlichen Bildern zu erkennen vermögen [1]). Eben dieſem gebrechlichen und vergänglichen Körper werden alsdann die wahren und bleibenden Einheiten entgegengeſetzt, welche auch in Weſen des Einzelnen ſich finden, indem ein jedes in verſchiedener Weiſe als Individuum, als Art oder Gattung,

---

tialia non esse existentibus his, quorum sunt substantialia, denuo colligunt universalia singularibus, quod ad essentiam, unienda. Partiuntur itaque status duce Gautero de Mauritania et Platonem in eo, quod Plato est, dicunt individuum, in eo, quod homo, speciem, in eo, quod animal, genus, sed subalternum, in eo, quod substantia, generalissimum. Auch das Ende des Kap.: nec deest, qui rerum status attendat et eos genera dicit esse et species, bezieht ſich auf Walter von Maur.; nicht allein das Kunſtwort status, ſondern auch das attendere, welches bei ihm einen techniſchen Gebrauch hat, erinnert an ihn. Auf ihn ſind auch folgende Stellen bei Cousin oeuvr. inéd. d'Abél. zu beziehn: p. 513. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Es iſt dies die Lehre von der Indifferenz, welche p. 518 sqq. beſtritten wird. Vergl. auch p. 515.

1) Dachery p. 477.

ja ſelbſt als höchſte Gattung gedacht werden könne. Hierbei liegt die Überzeugung zum Grunde, daß die wahren Dinge der räumlichen Beſchränkung nicht unterworfen ſind, ſondern ſo wie die Seele nach einer weitverbreiteten Anſicht der Zeit in allen Gliedern des Leibes überall ganz ſich findet, wie Gott überall ganz iſt, ſo auch dieſe geiſtigen Weſen in jedem Einzelnen ganz vorhanden ſind. Wenn in dieſer Denkweiſe etwas Unbeſtimmtes und Gefährliches liegt, ſo wurde dies durch die Mäßigung des Walter von Mortagne verdeckt, welcher eingedenk der körperlichen Beſchränktheit des Menſchen mehr den Glauben als das Wiſſen für ſich in Anſpruch nahm.

Fünftes Kapitel.

Der Platonismus in der Theologie.

1. Abälard.

Aber etwas Gefährliches lag allerdings in dieſer Entgegenſetzung der Platoniſchen Ideen und der unvollkommenen Vorſtellungsweiſe des Menſchen, deren Verhältniß zu einander man nicht weiter zu beſtimmen wußte. Ein Beiſpiel dieſer Gefahr bietet uns Abälard, welcher mit größerer Kühnheit als Walter ſeine Dialektik, ſeine Philoſophie auf die Kirchenlehre anwendete. Auf die Verbreitung der dialektiſchen Unterſuchungen, auf ihre Ausdehnung über theologiſche Fragen hat er unſtreitig einen großen Einfluß ausgeübt. Das beweiſt die Menge ſeiner Schüler, deren er ſich rühmt, und der große Ruf ſeines

Namens, der auch von Andern bezeugt wird [1]). Von ſeinen Leiſtungen jedoch für die Dialektik, welche einen bleibenden Eindruck zurückgelaſſen hätten oder einen wahrhaften Fortſchritt der Wiſſenſchaften bezeichneten, iſt uns jetzt kaum eine Spur zurückgeblieben. Er gehört zu den Männern, welche durch ein blendendes Talent ihre Zeitgenoſſen ergriffen, aber indem ſie es zur Befriedigung ihrer Leidenſchaften misbrauchten, verhindert wurden ihm eine tiefere Bildung und Bedeutung zu geben. Wenn es ſolchen Männern begegnet, wie es nicht ſelten geſchieht und bei Abälard in hohem Grade der Fall war, daß ihre Leidenſchaft ihnen die herbſten Unfälle bereitet, daß ſie durch die unverhältnißmäßige Ausbildung ihres Talents mit ihrer Zeit in Widerſpruch gerathen und darüber untergehn, ſo erſcheinen ſie dem Mitleiden ſpäterer Jahrhunderte als verkannte Opfer der Misgunſt ihrer Zeit, und je weniger, was ſie geleiſtet haben, der hohen Meinung, welche man von ihnen verbreitet findet, zu entſprechen ſcheint, um ſo geneigter iſt man nicht ihnen, ſondern der Ungunſt ihres Geſchicks davon die Schuld zu geben.

Der weit verbreitete Ruhm, welcher den Namen Abälard's ſchmückt, beruht für unſere Zeit mehr auf ſeinen Schickſalen, als auf ſeinen Werken. Da jene allgemein bekannt ſind, werden wir von ihnen nur das Nothwendigſte erwähnen. Abälard war geboren zu Palais in der Bretagne im J. 1079, von adligen Eltern, welche ihm

1) Joh. Saresb. metal. I, 5. Peripateticus Palatinus, qui logicae opinionem praeripuit omnibus coaetaneis suis, adeo ut Aristotelis crederetur usus colloquio.

eine wiſſenſchaftliche Erziehung gaben. Er zog von früher Jugend den Ruhm des gelehrten Streits dem Ruhme der Waffen vor; in jenem ſuchte er ſeine Siegeskränze [1]). Zu ſeinen Lehrern in der Dialektik hatte er den Nominaliſten Roſcelin [2]) und den Realiſten Wilhelm von Champeaux. Aber ſchon früh regte ſich in ihm der Widerſpruchsgeiſt, welcher auf Scharfſinn und redneriſches Talent vertrauend bald ſeinen Lehrern ſich überlegen glaubte. Noch ein Jüngling eröffnete er eine eigene Schule der Dialektik, welche den Namen des Peripatetikers von Palais (Peripateticus Palatinus) verbreitete und in offenem Wetteifer mit der Schule Wilhelm's von Champeaux ihrem Vorſteher den Haß einer mächtigen Partei erregte. Eben ſo keck und glücklich bemächtigte er ſich eines Lehrſtuls in der Theologie, nachdem er kaum den erſten Unterricht in ihr genoſſen hatte. Mit nicht geringerm Ehrgeiz als Eifer hatte er bisher in die Wiſſenſchaften der damaligen Zeit ſich geſtürzt, als er, welcher jetzt für den einzigen Philoſophen der Welt ſich hielt [3]), im Übermuthe ſeiner Jugend die Verführung einer unkeuſchen und verbotenen Liebe ſuchte. Seinen Eifer für Umbildung der philoſophiſchen und theologiſchen Lehrweiſe warf er nun eine Zeit lang bei Seite, bis eine grauſame Rache ihn mit Verſtümmelung beſtrafte. Die Scham über ſeinen Schimpf trieb ihn in das Kloſter [4]); aber kaum hatte er

1) Die Vergleichung des dialektiſchen Kampfes mit dem Kriege iſt in ſeiner historia calamitatum ſehr häufig.

2) Bei Cousin lib. div. et def. p. 471.

3) Histor. calam. 5 p. 9 ed. Querc.

4) Ib. 8 p. 18. In tam misera me contritione positum con-

die eigene Schuld hinter ſich, als er das weltliche Leben der Mönche umzugeſtalten ſich für geeignet hielt, wiewohl ſein Talent für praktiſche Aufgaben am wenigſten gepaßt zu haben ſcheint. Neue Kämpfe waren ſein Lohn; er entzog ſich ihnen nur dadurch, daß er von neuem eine Schule ſtiftete, in welcher er mehr als vorher der Theologie ſich zuwandte und die Philoſophie nur zur Lockſpeiſe für verwöhnte Gaumen gebrauchte [1]). Für die zahlreichen Schüler, welche ihm zuſtrömten, verfaßte er nun auch ihrem Geſchmacke ſich anpaſſend und zur Theologie philoſophiſche Gründe miſchend eine Schrift über die Trinitätslehre, die Grundlage des Chriſtenthums [2]). Dieſe wurde ihm eine Urſache neuer Verfolgungen, welche er dem Neide zuſchreibt, ohne die nothwendigen Folgen zu zählen, welche ſein keckes Eingreifen in eine poſitive Lehre haben mußte. Von einer Provincialſynode zu Soiſſons wurde ſein Werk verdammt und er ſelbſt gezwungen es in das Feuer zu werfen. Im bitterſten Schmerze beklagt er ſich über dieſe Verurtheilung ſeines Buches, auf welches er vor allen

---

fusio, fateor, pudoris potius, quam devotio conversionis ad monasticorum latibula claustrorum compulit.

1) Ib. p. 19. Sed de his (sc. secularibus artibus) quasi hamum quendam fabricavi, quo illos philosophico sapore inescatos ad verae philosophiae lectionem attraherem.

2) Ib. 9 in. Wir beſitzen ſie noch entweder in ſeiner introductio ad theologiam oder in ſeiner theologia Christiana, zwei Schriften desſelben Inhalts, die ſich wie zwei verſchiedene Ausgaben derſelben Arbeit zu einander verhalten. So ſcheinen ſie ſchon beim Leben Abälard's bekannt geweſen zu ſein. Es iſt aber die Frage, welche von ihnen die frühere und oben erwähnte iſt. S. Goldhorn de summis principiis theologiae Abaelardeae (Lips. 1836) p. 70 sqq.

übrigen ſeinen Ruhm geſetzt hatte, und doch glaubte er ſich nun durch dieſes Schickſal von ſeinem Stolze, wie früher durch ſeine Verſtümmelung von ſeiner Wolluſt geheilt [1]). Bald darauf erblicken wir ihn wieder nach andern Unfällen in der Einöde von einer großen Menge von Schülern umgeben, dem Paraklet eine Kirche gründend, doch von Furcht vor ſeinen Gegnern ſo gequält, daß er die Chriſtenheit fliehen möchte. Eine ſichere Zuflucht ſchien ihm ein Kloſter in der Bretagne zu bieten, zu deſſen Abt er erwählt worden war; aber auch hier hatte er für die Kloſterzucht unter äußerſter Gefahr ſeines Lebens zu kämpfen [2]). Dies ſcheint der Grund geweſen zu ſein, weswegen er ſich noch einmal nach Paris wandte um eine Schule zu eröffnen. Seine theologiſche Lehre hatte er nicht aufgegeben; er verbreitete ſie in derſelben Weiſe durch Schrift und Wort, wie zuvor. Da erhob ſich der heilige Bernhard gegen ihn, der theologiſchen Dialektik abgeneigt und ſchon früher gegen Abälard eingenommen. Abälard ſelbſt jedoch hatte die Kühnheit dieſen mächtigen Mann zum wiſſenſchaftlichen Streite über ihre Lehrweiſen herauszufordern. Als aber auf dem Concil zu Sens (1140) dieſe Disputation ſtatthaben ſollte, wagte er es nicht öffentlich zu reden; ſeine Lehre wurde nun von neuem verdammt. Auf der Reiſe nach Rom,

1) Ib. 5 p. 10.

2) Bis hierher reicht ſeine eigene Erzählung, welcher ich in allen Punkten gefolgt bin; doch muß ich geſtehn, daß es mir ſchwer hält einem Manne, welcher beſtändig vom Neide und der Verfolgung ſeiner Feinde, überdies von der Verehrung ſeiner Schüler, aber höchſt ſelten von der Liebe und dem Beiſtande ſeiner Freunde ſpricht, eine ungetrübte Auffaſſung ſeiner Lebensſchickſale zuzutrauen.

um ſeine Appellation an den Pabſt zu betreiben, wurde er von dem Abte zu Clugny Peter dem Ehrwürdigen aufgenommen, mit ſeinen Feinden verſöhnt und der Ruhe, welche ſein Leben ſelten gekannt hatte, bis zu ſeinem Tode (1142) theilhaftig.

Wenn das Mitleiden bei ſeinem Geſchick mit ſeinen Schwächen verſöhnt, ſo dürfen wir uns doch durch ſeine glänzenden Eigenſchaften, welche durch den dunkeln Hintergrund ſeiner Leiden zu voller Wirkung erhoben werden, nicht dazu verleiten laſſen ihm eine ſittliche oder wiſſenſchaftliche Würde beizulegen, welche er nicht hatte. Zum Reformator fehlte ihm nicht der Ehrgeiz, aber der beharrliche, von einem großen Gedanken getragene Muth. Seine Neuerungen, um welche er ſich in Streitigkeiten ſtürzte, ſtatt ſeine Kräfte für wichtige Dinge aufzuſparen, ſind zuweilen ſehr kleinlicher Art [1]), im Ganzen ohne Zuſammenhang. Das Talent, durch welches er auf ſeine Schüler wirkte, war vorzugsweiſe eine leicht faßliche Beredtſamkeit; in der Leichtigkeit, in der natürlichen Bewegung ſeiner Rede iſt er allen ſeinen Zeitgenoſſen bei weitem überlegen. Doch fehlt es ihm dabei auch nicht an Reichthum der Gedanken, ohne welche kein großer Redner iſt, und beſonders iſt es zu loben, daß er die todte Formel haßt und auf klares Verſtändniß dringt, freilich nur bis auf einen gewiſſen Grad der Tiefe, denn die letzten Gründe der Wiſſenſchaft zu erforſchen, davon mochte ihn eben ſo ſehr ſeine Ehrfurcht oder auch Scheu vor der Au-

1) Z. B. der Streit darüber, ob der Patron des Kloſters St. Denis Biſchof von Athen oder von Korinth geweſen.

torität, als ſein Streben nach Verſtändlichkeit für die Gunſt ſeiner Schüler zurückſchrecken. Man kann nun wohl bemerken, daß er in ſeinen Neuerungen auch von einer allgemeinen Bewegung der Zeit getragen wurde, welche ſeinen Unternehmungsgeiſt nicht wenig ſtärken mußte. Der Drang nach Einſicht in den wiſſenſchaftlichen Bau der Theologie, wie er in ſeiner Zeit ſehr verbreitet war, iſt auch in ſeinen Beſtrebungen nicht zu verkennen. Er wurde von ihm getrieben der alten Literatur und beſonders der alten Philoſophie ſich zuzuwenden; ſeine Kenntniſſe in dieſen Dingen zeichnen ihn jedoch nicht beſonders vor andern ſeiner Zeitgenoſſen aus [1]); er wurde dadurch auch zu den dialektiſchen Unterſuchungen geführt, deren Ergebniſſe ihm jedoch nur in Rückſicht auf die Form oder zu Beſeitigung paradoxer Behauptungen von Bedeutung waren. Nicht minder reizten ihn deswegen die Widerſprüche theologiſcher Autoritäten, welche er zu ſammeln anfing, ſo daß Ja und Nein ihrer Lehren zuſammengeſtellt wurden, unſtreitig zum Gebrauch der gelehrten Kämpfe, welche er im Geſchmacke ſeiner Zeit liebte, aber auch um den verborgenen Einklang ihres Sinnes darzuthun [2]). In die-

1) Seine Kenntniß des Griechiſchen, des Hebräiſchen und ſogar der Platoniſchen Philoſophie ſind häufig zu hoch angeſchlagen worden, z. B. von Schloſſer Abälard und Dulcin S. 113 ff. Griechiſche Schriften kannte er nur aus Überſetzungen, von Griech. Worten nur die, welche gewöhnlich im Mittelalter gebraucht werden.

2) Die berühmte Schrift sic et non in der Sammlung Couſin's zuerſt gedruckt. Man ſehe den Anfang des prol. Seine Aufrichtigkeit in dieſer Angabe ſeines Zwecks iſt nicht zu bezweifeln, obwohl auch ſehr freie Äußerungen über Verfälſchung der heil. Schrift und der Werke der Kirchenväter, über ihre bedingte Autorität u. dergl. vorkommen. Ib. p. 5; 11; 14. Doch ſagt er zu-

ſer Bewegung ſeiner Zeit behauptet er allerdings eine freiere Stellung, als die meiſten ſeiner Zeitgenoſſen, welche mehr von praktiſchen Geſichtspunkten beſtimmt wurden, während er faſt ausſchließlich dem wiſſenſchaftlichen Beſtreben huldigte. Von jenen aus mochte es rathſam ſcheinen in einer Zeit, welcher ſo viele Hülfsmittel zur Prüfung fehlten, den Zweifel nicht zu ſehr aufzuregen; in dieſem dagegen war es gerathen ihn auch nicht zu ſehr einſchlafen zu laſſen. Einen ſolchen Forſchungsgeiſt zu erhalten war Abälard berufen, welcher den Zweifel für den Grund der Erkenntniß erklärte [1]). Hierauf beruht auch ſeine Dialektik und der Werth, welchen er ihr beilegt. Wir wiſſen wenig von ihr, was auszuzeichnen wäre, indem die wichtigſten ſeiner logiſchen Lehren entweder von ihm nicht niedergeſchrieben oder für uns nicht erhalten worden ſind [2]). Aber aus allen ſeinen Äußerungen erhellt, daß er die Dialektik nur als Mittel für die Unterſuchung ſchätzte und ſie zur Aufhellung der überlieferten Glaubenslehren, welche er in keiner Weiſe anzugreifen gedachte, benutzen wollte. Eben dieſer freie Gebrauch der Dialektik wurde ihm von ſeinen Gegnern zum Frevel angerechnet, wenn gleich er die Befriedigung ſeiner Seele nur im Glauben fand [3]) und viele ſeiner Zeitgenoſſen die Philoſophie

---

letzt p. 16: haec tamen de commentatoribus dictum est, non de canonicis scripturis, quibus indubitatam fidem convenit adhibere.

1) Ib. p. 16. Dubitando enim ad inquisitionem venimus, inquirendo veritatem percipimus.

2) Über ſeinen Streit gegen den Realismus Wilhelm's von Champeaux wiſſen wir wenig. Daß die Schrift de generibus et speciebus ihm nicht angehört, habe ich oben unter Joſcelin gezeigt.

3) Ep. et fidei conf. ad Heloïs. Odiosum me mundo reddi-

noch viel freier gebrauchten, als er. Den Geiſt der Unterſuchung, welcher in ihm iſt, wird niemand tadeln wollen; aber durch eine Unterſuchung, welche noch ſo wenig entwickelt iſt, als die ſeinige, wird man zu keinem Reformator.

Seine Liebe zur Forſchung führt den Abälard allerdings zu Äußerungen über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, welche von der gewöhnlichen Meinung ſeiner Zeit, von den Lehren des Auguſtinus und Anſelmus über dieſen Punkt weit abzuſtehen ſcheinen. Er hat mit den Engherzigen ſeiner Zeit zu kämpfen, welche die Kunde der weltlichen Wiſſenſchaften, das Nachdenken über die Glaubenslehren, den Gebrauch der heidniſchen Philoſophie in der Theologie für gefährlich hielten. Er beruft ſich gegen ſie darauf, daß auch die weltlichen Künſte von Gott gegeben wären, um ſie zum Guten, zur Vertheidigung des Glaubens zu gebrauchen; keine Kunſt ſollte irgend einem Stande religiöſer Menſchen entzogen werden, wenn ſie ihn von näher liegenden Pflichten nicht abhielte [1]). Die heidniſche Philoſophie hält er für eine Vorbereitung zur chriſtlichen Offenbarung, ſo wie das jüdiſche Geſetz und die Propheten. Er betrachtet die natürlichen Erkenntniſſe derſelben als Anfänge unſeres Glaubens, welche nicht für unnütz gehalten werden dürften, weil die Liebe ihnen folge und das Mangelnde ergänze [2]). Abälard geht in dieſer Richtung vielleicht zu weit. Er preiſt die Tugenden der Philoſophen mehr als uns billig ſcheint, ihre

---

dit Logica. — — Haec itaque est fides, in qua sedeo, ex qua spei contrabo firmitatem etc.

1) Introd. ad theol. II, 2 p. 1047; 1052.

2) Ib. II, 3 p. 1060.

wahre Liebe zu Gott, ihre Lehre, ein Zeugniß des heiligen Geistes, wenn auch wider ihren Willen; in ihren Schriften, wie in den Zeugnissen der Sibylle und der Dichter, besonders des Virgilius, soll die Trinitätslehre in Bildern verborgen sein; er deutet diese Bilder in allegorischer Weise, welche uns wie eine Verspottung seiner Auslegung der heiligen Schrift erscheinen könnte. Seine Gegner wurden wohl nicht ohne Grund hierüber stutzig. Abälard schien den Unterschied zwischen christlichem Glauben und heidnischem Unglauben zu verwischen; er schien die christliche Lehre nur zu einer Art der Philosophie zu machen und sie von der Platonischen Philosophie, welche er vor allen übrigen verehrt, nicht wesentlich verschieden zu finden [1]). Wir werden allerdings seiner Auslegung der Geschichte hierin schwerlich beistimmen können; aber wegen eines solchen Irthums über die Geschichte dürfen wir ihn doch nicht beschuldigen, daß er die positive Natur des Christenthums habe beseitigen wollen. Vielmehr erkennt er sie in ihren wesentlichsten Punkten an. Das Erkennen ohne den Glauben hat ihm kein Verdienst [2]). Gleich beim Beginn seiner Theologie erklärt er, daß zum

1) Schlosser und Goldhorn in den angef. Schriften meinen daher, Abälard habe zeigen wollen, das Christenthum sei nichts anderes als die wahre Philosophie. Die Äußerungen, welche hierauf zu deuten scheinen, nehmen aber den Begriff der Philosophie in demselben weiten Sinne, in welchem schon die Kirchenväter dasselbe ohne Irthum behaupten konnten. Wenn Goldhorn aber seine Ansicht aus dem Plane des theol. Werkes beweisen will, so hat er dabei den Episoden desselben, welche wegen persönlicher Interessen eine zu große Ausdehnung erhalten habe, ein zu großes Gewicht beigelegt.

2) Introd. ad theol. II, 3 p. 1059 sq.

Heile des Menſchen dreierlei nothwendig ſei, nemlich außer dem Glauben und der Liebe auch das Sacrament[1]), er meint die Taufe[2]); unter dem Glauben aber verſteht er den Glauben an die Erlöſung durch Chriſtum[3]). Wenn alle dieſe oftmals wiederholten Äußerungen nicht bloß Heuchelei ſein ſollen, ſo kann man nicht daran zweifeln, daß er unter dem religiöſen Glauben etwas ſehr Poſitives verſtand.

Aber freilich ſind ſeine Äußerungen über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen von der Art, daß man meinen könnte, er wollte das ganz entgegengeſetzte Verhältniß beiden zuſchreiben, als welches Anſelm geſetzt hatte, und nicht den Glauben vor dem Wiſſen, ſondern das Wiſſen vor dem Glauben fordern. Er macht darauf aufmerkſam, wie wenig ein Glaubensbekenntniß, welches nur auf Worten beruhe, Gewicht haben könne, wenn nicht das richtige Verſtändniß dabei ſei[4]), und tadelt den Glaubenseifer, welcher eher glaube, als er ſehe, was er glaube, und als er unterſuche, ob es anzunehmen ſei; das ſei nur Leichtgläubigkeit, dadurch werde man eben ſo leicht zum Glauben an das Falſche als an das Wahre getrieben. Wer ſo leicht glaube, der komme zu keinem feſten Glauben[5]). Man kann kaum zweifeln, daß dieſe Be-

1) Ib. I, 1 p. 577.

2) In epist. ad Rom. II p. 591; 597.

3) Theol. christ. IV, 13 p. 1315; introd. ad theol. II, 6; 18, wo er doch aber die Gleichheit des chriſtlichen Glaubens mit den Lehren der Juden und Heiden behauptet, in der Vorausſetzung natürlich, daß dieſe einen prophetiſchen Glauben hätten haben können.

4) Intr. ad theol. II, 3 p. 1063 sq.; expos. in symb. Apost. p. 370.

5) Introd. ad. theol. II, 3 p. 1058 sqq.; 1061.

merkungen gegen die gewöhnliche Anſicht, daß der Glaube dem Wiſſen vorhergehen müſſe, gerichtet ſind, daß ſie den Gedanken ausſprechen ſollen, der richtige Glaube gehe von der Erkenntniß aus. Aber freilich dies anzunehmen verbietet die Widerſinnigkeit des Gedankens ſelbſt, als wenn es noch, nachdem die höhere Erkenntniß vorausgegangen wäre, des niedern Glaubens bedürfen könnte. Und auch Abälard's Äußerungen weiſen nach einer ganz andern Seite hin, wenn er die Dialektik beſtreitet, welche ohne Autorität fertig zu werden meine [1]), und wenn er die Autorität der vernünftigen Einſicht vorangehen läßt, weil wir durch jene erſt unterrichtet und feſtgeſtellt werden müßten, ehe wir dieſer zu folgen im Stande wären [2]). Man wird daher jene Sätze des Abälard, welche gegen die Lehre des Auguſtinus und des Anſelmus gerichtet ſchienen, nur als gegen ein Misverſtändniß dieſer Lehre gerichtet anſehn können. Abälard beruft ſich deswegen auch ſelbſt auf den Auguſtinus für ſeine Lehre [3]) und ſcheint ſeinen Gedanken nur nicht deutlich genug ſich entwickelt zu haben, um ihn vor allen Misverſtändniſſen ſicher zu ſtellen. Offenbar nemlich unterſcheidet er nicht ſorgfältig genug den Glauben von der Glaubensformel, wenn er vor dem Glauben auf Erkenntniß oder Verſtändniß des Geglaubten dringt. Einen andern Punkt, welcher hierbei nicht überſehen werden darf, ſetzt er beſſer in das Licht, indem er ein doppeltes Erkennen unterſcheidet,

1) Theol. Christ. III p. 1247 E.

2) Introd. ad theol. II, 1 p. 1046.

3) Ib. II, 3 p. 1063.

das Erkennen der Gründe oder Anfänge des Glaubens [1]), zu welchem die Gnade hinzukommen ſoll um ſie zu vollenden, und das Erkennen deſſen, was geglaubt wird und, weil es der Zukunft vorbehalten iſt, noch nicht erkannt werden kann [2]). Dieſe Unterſcheidung kann allerdings als eine Ergänzung der gewöhnlichen Lehrweiſe angeſehn werden.

Wir müſſen geſtehn, daß alles, was Abälard über dieſen Streitpunkt um ſeine Gegner zu widerlegen vorbringt, uns das Weſen der Sache kaum zu berühren ſcheint. Dieſes trifft bei Weitem näher eine Bemerkung, welche Abälard gegen gar zu ſtrenge Anforderungen an ſeine Beweiſe macht. Er entſchuldigt ſich da, daß er ſolche Grundſätze mit einfließen laſſe, welche keine ſtreng wiſſenſchaftliche Kraft haben, ſondern nur aus der moraliſchen Geſinnung des Menſchen ihre Überzeugung ſchöpfen. Solche Beweiſe gefielen uns von ſelbſt und zögen uns durch eine eigenthümliche Kraft an; jeder Gute lege ihr das größte Gewicht bei [3]). Man ſieht, daß dieſe Be-

1) Ib. p. 1060. Fidei nostrae primordia.

2) Ib. p. 1061. Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam. Die Unterſcheidung zwiſchen intelligere und cognoscere wird natürlich nicht feſtgehalten. Theol. Christ. p. III, 3 p. 1275 sq.; dial. inter phil., Jud. et Christ. p. 90. Vergl. auch die Sammlungen in Sic et Non I u. II. Der Ausdruck existimatio in der Definition des Glaubens wurde von den Gegnern Abälard's ohne hinlänglichen Grund angegriffen.

3) Introd. ad theol. III, 2 p. 1108. Magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur, quod ex honestate amplius commendatur, et ea semper potior est ratio, quae ad honestatem

merkung auf dieſelben Grundſätze zurückgeht, welche die gewöhnliche Lehre vom Verhältniſſe des Glaubens zum Wiſſen geltend machte, indem ſie von einem Wohlgefallen am Guten und von einer ſittlichen Bildung des Geiſtes die Erkenntniß des Göttlichen abhängig macht.

Doch zeigt ſich die Denkweiſe Abälard's keineswegs in Übereinſtimmung mit dieſen Grundſätzen; vielmehr iſt er auch hierin ſchwankend und entſchiedener neigt ſich die große Maſſe ſeiner Gedanken dazu hin den Willen und das ſittliche Leben von der Erkenntniß, als die Erkenntniß vom Willen abzuleiten. Seine theologiſche Forſchung hat es hauptſächlich darauf angelegt das Geheimniß der Trinität zu erforſchen, ſo weit es den menſchlichen Gedanken zugänglich ſein möchte. Das Ergebniß ſeiner Unterſuchungen, welches er ziemlich nakt hinſtellt, iſt nichts Neues; er findet es ſchon bei ſeinen Vorgängern ausgeſprochen, nur daß bei dieſen nur beiläufig vorgekommen war, was er zum Mittelpunkte der Lehre macht, daß Gott der Vater die Allmacht, der Sohn die Weisheit, der heilige Geiſt die Liebe oder Güte (benignitas) bezeichne [1]). Aus dem allmächtigen Weſen, welches allein von ſich und die Grundlage alles Seins iſt, geht zuerſt die Erkenntniß, dann die Liebe hervor. So erſcheint ihm die Erkenntniß als die Grundlage des Willens und des Handelns. Dieſes Verhältniß in Gott könnte nur inſofern zweideutig erſcheinen, als er freilich

amplius, quam ad necessitatem vergit, praesertim cum, quae honesta sunt, per se placeant atque nos statim sua vi quadam alliceant.

1) Ib. I, 8 sq.

genöthigt iſt einzugeſtehn, daß die Perſonen der Trinität zwar im Beſondern Macht, Weisheit und Güte bezeichnen, aber auch in jeder derſelben alles dreies ſei [1]). Doch in der Beurtheilung der weltlichen Dinge findet er dieſe Beſchränkung nicht nöthig. Im ſittlichen Leben kommt ihm alles auf die Abſicht an [2]); die Abſicht aber betrachtet er als ein Berathen bei ſich ſelbſt, welches von der Fähigkeit der Vernunft zu beurtheilen abhänge, ſo daß auch die unvernünftigen Thiere zwar Willen hätten, aber nicht freien Willen, weil ihnen das Urtheil der Vernunft mangele [3]). Abälard hält an dieſen Grundſätzen um ſo feſter, je brauchbarer ſie ihm zu ſeiner Vertheidigung ſcheinen. Er ſchärft es zu wiederholten Malen ein, daß nicht der Irthum, ſondern die Hartnäckigkeit den Ketzer mache [4]). Der Irthum erſcheint ihm alſo als etwas, was nur dem Verſtande zukommt, mit dem Willen aber nichts zu thun hat.

Mit dieſen Grundſätzen mag nun auch der große Werth, welchen er der Dialektik beilegte, in Verbindung ſtehen. Er führt die Worte des Auguſtinus an, daß ſie die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften ſei, daß ſie allein zu

1) Ib. I, 10 p. 988.

2) Scito te ipsum 3 p. 640. Non enim quae fiunt, sed quo animo fiant, pensat deus, nec in opere, sed in intentione meritum operantis consistit. Sic et non prol. p. 11.

3) Introd. ad theol. III, 7 p. 1131. Ubi ergo ratio animi non est, per quam aliud deliberari possit et dijudicari, — — liberum nequaquam est arbitrium. Etsi enim bruta animalia quaedam per voluntatem suam facere possunt vel dimittere, quia tamen judicio rationis carent, liberum non habent arbitrium. In ep. ad Rom. II, p. 593.

4) Introd. ad theol. praef. p. 975; apol. in.

wiſſen wiſſe. Doch unſere Erwartungen von ſeinen Leiſtungen vermittelſt derſelben werden herabgeſtimmt, wenn er hinzufügt, daß er durch ſeine Übung in ihr den ihre Haut wechſelnden Sophiſten wohl gewachſen ſein werde; nur zur Ehre des Glaubens, nur um die Gegner der Wahrheit zu widerlegen, wolle er ſie gebrauchen [1]). Sollte er nun einen negativen Erfolg von ihr erwartet haben?

Zu ſeiner Zeit mußte die dialektiſche Unterſuchung ſich zunächſt auf die zwiſchen Nominalismus und Realismus ſchwebenden Fragen werfen. Abälard hatte auch in dieſen Streitigkeiten ſeine erſten Triumphe gefeiert. Er hatte ſich einem Realiſten entgegengeſetzt. Die Meinung konnte ſich daher leicht bilden, daß er Nominaliſt ſei. Auch lauteten ſeine Äußerungen ſo; genug es iſt eine ſehr verbreitete Meinung, welche auch von ſeinen Zeitgenoſſen getheilt wird, daß er von der Lehre Roſcelin's nur in der Formel abgewichen ſei. Nicht Namen wollte er die allgemeinen Begriffe genannt wiſſen, aber doch Ausdrucksweiſen der Sprache (sermones). Auch der Hauptgrund der Nominaliſten wird ſeinen Schülern beigelegt, ein Ding laſſe ſich nicht von einem Dinge ausſagen [2]). Aber ſollte

1) Introd. ad theol. II, 11 p. 1076; theol. Christ. III, 3 p. 1275. Ähnliches kommt öfter vor, z. B. introd. ad theol. III, 7 p. 1134; theol. Christ. IV, 13 p. 1312.

2) Joh. Saresb. metal. II, 17. Alius sermones intuetur et ad illos detorquet, quicquid alicubi de universalibus meminit scriptum. In hac autem opinione deprehensus est Peripateticus Palatinus Abaelardus noster. — — Rem de re praedicari monstrum dicunt. Cf. policr. VII, 12 p. 452; Otto Frising. de reb. gest. Frid. I, 47. Von Abälard ſelbſt wird sermo ganz in derſelben Bedeutung wie vox gebraucht. Introd. ad theol. II, 10 p. 1074.

Abälard die Meinungen ſeiner Jugend über dieſen Punkt geändert haben? Die Überlieferungen, welche ſeinen Nominalismus bezeugen, ſagen das nicht; ſie ſetzen vielmehr voraus, daß er demſelben immer getreu geblieben [1]). Auch daß er ſpäter den Streitigkeiten über die allgemeinen Begriffe keine ſo große Wichtigkeit beilegte [2]), als ſie ihm früher haben mochten, berechtigt zu einer ſolchen Annahme nicht. Dennoch finden wir, daß er in ſeinen theologiſchen Schriften nicht für den Nominalismus, ſondern für den Realismus ſich erklärt.

Es iſt beſonders ſeine Neigung zur Platoniſchen Philoſophie, welche ihn hierin leitet, indem er ſie als Zeugin der Wahrheit für die Trinitätslehre auftreten läßt. Da ſchließt er ſich ohne Bedenken auch der Ideenlehre an und behauptet, daß die urſprüngliche Wahrheit der Dinge in dem Verſtande Gottes vorgebildet ſei [3]). Noch entſchiedener realiſtiſch äußert er ſich hierüber, wenn er der Meinung der Philoſophen beiſtimmt, daß die Arten aus ihrer Gattung gleichſam hervorgingen und geſchaffen würden [4]). Zwar könnte es nominaliſtiſch zu klingen ſcheinen, wenn er die Identität der Individuen in ihrer Art,

1) Joh. von Salisb. hörte ihn erſt in ſeinem Alter.

2) Er ſpottet über das übermäßige Gewicht, welches man ihnen beilegte. Hist. calam. 2 p. 6. Quasi in hac scilicet de universalibus scientia tota hujus artis consisteret summa.

3) Introd. ad theol. I, 9 p. 987; 20 p. 1025; II, 6 p. 1095. Generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, hoc est in effecta per operationem.

4) Ib. II, 13 p. 1083. Nam et species ex genere quasi gigni ve creari philosophi dicunt.

der Arten in ihrer Gattung nur auf Ähnlichkeit zurückführt; aber er fügt auch hinzu, nach dem Ariſtoteles fänden wir bei ähnlichen Dingen dieſelben Dinge [1]), wo unſtreitig ihm Arten und Gattungen als Dinge gelten. Auch kann es nicht als Beweis ſeines Nominalismus gelten, wenn es den Übertreibungen des Realismus, welche jedem allgemeinen Begriff die Bedeutung einer Subſtanz beilegten, ſich entgegenſetzte [2]); vielmehr beweiſt er dadurch nur, daß er durch genauere Beſtimmungen die Wahrheit des Realismus ſicher ſtellen will. So bemerkt er, man dürfte ihn nicht ſo verſtehen, als ſollte die Gattung der Zeit oder dem Daſein nach vor ihren Arten ſein, vielmehr könnte die Gattung nicht ohne ihre Arten und die Arten nicht ohne ihre Gattung gedacht werden [3]). Man kann nach dieſer ſehr beſtimmten Ausſage nicht daran zweifeln, daß er die Realität des Allgemeinen nicht vor, aber mit und in den beſondern Dingen (universalia in re, non ante rem) behauptete [4]).

Wir können auch dieſe Lehre mit der allgemeinen Denk-

---

1) Man muß die Parallelſtellen theol. Christ. III, 3 p. 1279 u. introd. ad theol. II, 12 p. 1077 vergleichen.

2) Introd. ad theol. II, 8 p. 1067.

3) Ib. II, 13 p. 1083. Cum autem species ex genere creari seu gigni dicantur, non tamen ideo necesse est genus species suas tempore vel per existentiam praecedere. — — Et ita quaedam (quidem?) species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis, sicut nec ipsae sine genere esse potuerint.

4) Eine ähnliche Lehre werden wir bei Gilbertus Porretanus finden. Man pflegt die universalia in re auf den Ariſtoteles zurückzuführen, aber weder Abälard noch Gilbert beruft ſich auf deſſen Autorität.

weiſe Abälard's nur in Übereinſtimmung finden. Er zeigt ſich überall als einen wahren Anhänger des Platoniſchen Syſtems. Wenn der Nominalismus die Richtung hat unſer Erkennen auf die ſinnlich erſcheinenden Dinge zu beſchränken, ſo erklärt dagegen Abälard, daß die Vernunft nicht allein fähig, ſondern auch geneigt ſei über alles Sinnliche hinauszugehn, daß ſie um ſo vollkommner ihr Zeugniß über die Wahrheit ablege, je entfernter der Gegenſtand den Sinnen liege, und daß ſie, das Bild Gottes im Menſchen, uns dahin führe Gott als die Urſache aller Dinge zu erkennen [1]).

Wir werden daher jenes Gerede über den Nominalismus Abälard's für ein falſches Gerücht, wie es über Meinungen der Philoſophen nicht ſelten ſich verbreitet, zu erklären keinen Anſtand nehmen, um ſo weniger, als wir in ſeinen theologiſchen Schriften auch noch den Sinn jener Formel, welche für nominaliſtiſch gehalten wurde, wieder zu erkennen vermögen, einen Sinn, welcher keinem Realiſten hätte Anſtoß erregen ſollen. Abälard unterſcheidet nemlich Dinge, das Verſtändniß, welches wir von ihnen haben (intellectus), und unſere ſprachlichen Ausdrücke von dieſem (sermones); nun mochte er den Nominaliſten wohl zugeben, daß man die allgemeinen Begriffe zu den ſprachlichen Ausdrücken zählen könnte, drang aber auch zugleich auf den Platoniſchen Satz, daß unſere Rede unſerm Denken und daß unſer Denken den Dingen entſprechen müſſe, ſo daß er zu dem Ergebniß kam, daß auch unſere ſprachlichen Ausdrücke dem Sein der

1) Introd. ad theol. III, 1; theol. Christ. V p. 1344 sqq.

Dinge verwandt ſein müßten [1]). Man ſieht Abälard näherte ſich in ſeiner Formel dem Hauptſatze der Nominaliſten nur um ſeinen Sinn deſto beſſer widerlegen zu können.

Man ſollte nun meinen, Abälard hätte hiermit ein ſehr poſitives Ergebniß aus ſeiner Dialektik gewonnen, welches auch ſogleich für ſeine Theologie von Frucht ſein müßte, da er in Arten und Gattungen die Gedanken und ewigen Vorbilder in Gottes Verſtande erkennen durfte. Aber ſein Platonismus hat noch eine andere Seite, welche ſich dem Zweifel zuwendet. Er erinnert ſich der vielen Klagen des Platon über die Unbeſtändigkeit der Sinne und der menſchlichen Gedanken; auch die Vergleichung der menſchlichen Gedanken mit der Sprache muß ihm dazu dienen ſeinen Zweifel weiter auszuſpinnen. Er ſetzt der vom Menſchen erfundenen Sprache die Wahrheit der von Gott geſchaffenen Dinge entgegen [2]). Unſere Sprache ſei dazu beſtimmt unſere Gedanken auszudrücken, aber dieſe ſelbſt könnten die Wahrheit in ihrem ewigen Weſen nicht faſſen [3]). Hierbei wird beſonders darauf Gewicht gelegt, daß unſere Sprache des Zeitworts in allen ihren Sätzen ſich bedienen müßte, welches doch in keiner Weiſe das auszudrücken vermöchte, was ewig beſtehe, ſondern nur, was zeitliche und geſchaffene Dinge treffe [4]). Dar-

1) Introd. ad theol. II, 10 p. 1074. Constat quippe juxta Boethium ac Platonem cognatos, de quibus loquuntur, rebus opportere esse sermones. Auch auf den Ariſt. de interpr. 1 ſtützt ſich dieſe Lehre.

2) Ib. II, 2 p. 1054.

3) Ib. II, 10 p. 1074.

4) Ib. p. 1073. — cujusque constructionis sensum intra ambitum contineri vel coërceri temporis, h. e. ad eas res tantum

aus folgt denn natürlich, daß wir Gott durch unſer Reden und Denken nicht auszudrücken vermögen. Dafür wird auch noch ein anderer Beweis von den Ariſtoteliſchen Kategorien hergenommen. Denn Gott fällt unter keine derſelben; von den neun übrigen verſteht ſich das von ſelbſt, aber auch von der Kategorie der Subſtanz läßt es ſich nicht bezweifeln, da eine jede Subſtanz unter einer Form ſteht und ihre Accidenzen hat, was von Gott nicht behauptet werden kann [1]). Wenn nun alles unſer Denken und Reden an die Kategorien gebunden iſt, wie vermöchten wir von ihm der Wahrheit gemäß zu reden oder zu denken? Auch Überordnung und Unterordnung der Begriffe iſt auf ihn nicht anzuwenden. Wollen wir ihn daher erkennen, ſo dürfen wir uns dabei nicht an die Regeln der Dialektik binden [2]). Vielmehr haben wir alles unſer Denken über Gott nur als ein Bildliches anzuſehn, in welchem wir jeden Ausdruck in einem höhern als den gewöhnlichen Sinn nehmen müſſen. Daher lieben die heidniſchen Philoſophen die bildliche Rede, beſonders wenn ſie von Gott ſprechen [3]). Nur eins, meint Abälard, dürfte man Gott in Wahrheit beilegen, das

---

temporaliter inclinari, quas demonstrare volumus temporaliter contingere nec aeternaliter subsistere.

1) Ib. p. 1071.

2) Ib. p. 1068; 1074. Quid igitur mirum, si, cum omnia ineffabiliter transcendat deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat? — — quid mirum, si intellectus transcendat, qui transcendit causas? — — quid enim mirum, si in se ipso deus philosophorum infringat regulas aut exempla, quae in factis suis frequenter cassat?

3) L. l.; ib. I, 19; 20.

Sein, aber auch in einem ausſchließlichen Sinne, weil er allein wahrhaft und unveränderlich iſt [1]). Wir ſehen aus allen dieſen Sätzen, daß Abälard in der Theologie ein Gebiet erblickt, welches von allen Regeln der Dialektik frei geſprochen werden müſſe [2]). Er iſt hierin von den Myſtikern, welche man häufig für ſeine Gegner ausgegeben hat, nicht weit entfernt, und man wird nun freilich nicht mehr leugnen können, daß ſeine Dialektik für die Theologie einem negativen Ziele zulenkte, indem ſie ſich ſelbſt von ihr ausſchloß.

Aber ſollte es mit dieſen Gedanken ihm recht durchdringender Ernſt geweſen ſein? Wir würden dies mit dem Eifer nicht gut reimen können, welchen er in der Auslegung der Kirchenlehre nach allerlei vernünftigen Betrachtungen und nach den Regeln der Dialektik bewies. Zu jener Lehre von der gänzlichen Undurchdringlichkeit und Unausſprechlichkeit des göttlichen Weſens würde die Meinung ſeiner Gegner viel beſſer gepaßt haben, daß man in den Myſterien der Religion nicht allein die Reinheit des Glaubens, ſondern auch genau die Ausdrücke der Kirche feſthalten müßte ohne durch Verſuche ſie zu erklären der Gefahr des Irthums ſich auszuſetzen [3]). Er ſpringt vielmehr von ſei-

1) Ib. II, 10 p. 1073.

2) L. l. Patet igitur a tractatu philosophorum rerum omnium naturas in decem praedicamenta distribuentium illam summam majestatem esse exclusam omnino nec ullo modo regulas aut traditiones eorum ad illam summam atque ineffabilem celsitudinem conscendere, sed creaturarum naturis inquirendis eos esse contentos.

3) So Wilhelm Abt von S. Thierry in Tissier Bibl. Cisterc. IV p. 127 col. 2.

nen Sätzen über die Unaussprechlichkeit und Unerkennbarkeit Gottes zu dem Satze über, daß die Trinitätslehre zwar schwer, aber nicht unmöglich zu verstehen sei; hätten sie doch sogar die verworfenen Heiden verstehen können [1]). Der mystische Anstrich seiner Lehre beruht nur darauf, daß er in ähnlicher Weise wie Anselmus in seiner Lehre von Gott bei dem allgemeinen Begriffe des Seins ohne Prädicate stehn blieb und, indem er auf die Wirklichkeit der Schöpfung sah, zwar die Nothwendigkeit erkannte, ihm ein Verhältniß zu seinen Geschöpfen beizulegen, aber auch dies nur in ganz unbestimmter Weise zu fassen wußte.

Die Beweise hiervon finden wir in allen Theilen seiner Theologie. In seiner Lehre von der Schöpfung und Vorsehung Gottes gesteht er ein, daß wir Gott ohne den Willen zu schaffen und der Welt sich zu erbarmen nicht denken können, aber will doch nicht zugeben, daß die Schöpfung und Erbarmung deswegen nothwendig sei oder im Wesen der Dinge liege, weil wir Gott keiner Nothwendigkeit unterwerfen dürften in Dingen, welche zu seinem Wesen gehören, und weil es die Natur der Geschöpfe sei nicht sein und vom Guten abfallen zu können [2]). Am meisten war ihm hierbei die Ansicht hinderlich, welche er von der Freiheit der geschaffenen und gefallenen Wesen

1) Introd. ad theol. II, 3 p. 1045.

2) Es ist dies seine Lehre von dem Verhältnisse des Willens zur Allmacht Gottes, daß Gott nemlich nichts anderes thun könne, als was er will und thut. Introd. ad theol. II, 17; III, 4 p. 1111; 5 p. 1118 sq. Vergl. Neander der heil. Bernhard u. s. Zeitalter S. 122, in welcher Schrift überhaupt das Schwankende der Theologie Abälard's sehr gut nachgewiesen wird.

festhalten zu müssen glaubte, als wäre sie etwas vom Willen Gottes unabhängiges. Er sieht sich dadurch genöthigt, wie sehr er auch sonst gegen den Zufall in der Welt streitet, das Gute und das Böse als etwas Zufälliges zu betrachten, indem er einen doppelten Willen Gottes unterscheidet, einen ordnenden, durch welchen seine Vorsehung alles ihr Unterworfene unwiderstehlich vollbringt, und einen ermahnenden, welcher auf die freien Entschlüsse seiner Geschöpfe sich bezieht und welchem daher zu folgen nicht nothwendig ist. Ohne diese Unterscheidung würden wir genöthigt sein anzunehmen, daß weil Gott wollte, daß alle selig würden, auch dieser sein Wille erfüllt werden müßte [1]). Man sieht wohl, daß diese Unterscheidungen auch da noch eingreifen wollen, wo Abälard seinen allgemenen Grundsätzen nach die Unterscheidungen des menschlichen Verstandes ganz abweisen sollte. Eben deswegen wollen die Bestimmungen dieser Art auch nicht recht entschieden heraustreten. Dies macht sich sehr bemerklich bei seiner Lehre von der Allgegenwart Gottes, in welcher er der Meinung sich zuneigt, daß Gott nur seiner Wirksamkeit nach überall gegenwärtig sei, wie die Seele im Körper, aber doch auch die Lehre nicht verwirft, er sei seiner Substanz und seinem Wesen nach allgegenwärtig [2]).

Unstreitig sind diese und ähnliche Sätze vom Abälard nur sehr flüchtig hingeworfen. Aber auch in der Trinitätslehre, welche er mit größter Sorgfalt auszubilden

1) Introd. ad theol. III, 4 p. 1111 sq.
2) Ib. III, 6 p. 1126 sq.

ſuchte, verfolgt ihn das Unbeſtimmte ſeiner Anſicht, daß wir Gott nur in ähnlichen Bildern ausdrücken könnten. Da er über die Ähnlichkeit ſolcher Bilder nichts feſtzuſetzen im Stande iſt, muß er eingeſtehn, daß er nur ſeine Meinung, nur etwas Wahrſcheinliches über die Lehren der Theologie vorzubringen wiſſe [1]). Wie ſchwankend iſt nun dieſe Weiſe, wie er mit ſolchen Meinungen verfährt, wie er dabei beſonders die philoſophiſchen Begriffe des Platon mit der Trinitätslehre in Übereinſtimmung findet und Gedanken, welche zu tieferer Unterſuchung hätten aufrufen ſollen, doch immer nur mit flüchtigen Worten berührt. Wenn irgend eine Kirchenlehre, ſo enthielt gewiß die Trinitätslehre die Aufforderung in ſich über die Unbeſtimmtheit des Begriffes Gottes und ſeines Verhältniſſes zu den Geſchöpfen hinauszugehn; aber die Gelegenheit zu tiefern Unterſuchungen, welche zu ergreifen noch mehr der Vergleich der chriſtlichen Lehre mit heidniſchen Philoſophemen aufforderte, ließ Abälard ſich gänzlich entſchlüpfen, indem er die drei Perſonen der Gottheit wie drei Eigenſchaften Gottes betrachtete. Da war es nun freilich nicht ſchwer darzuthun, daß dieſe Dreiheit der Allmacht, der Weisheit und der Güte [2]) mit der Einheit Gottes vereinigt werden könnte; aber um ſo ſchwerer würde es geweſen ſein zu zeigen, wie Gott, welchem keine Eigenſchaft zukomme, in welchem keine Formen zu unterſcheiden ſein ſollen, auf

1) Ib. praef. p. 974; theol. Christ. III p. 1258.

2) Ähnliche Deutungen der Trinitätslehre ſcheinen wie im Mittelalter überhaupt, ſo beſonders in dieſer Zeit ſehr verbreitet geweſen zu ſein. Vergl. hist. lit. de la France XII p. 178; 464; Cousin oeuvr. inéd. d'Abél. p. 655.

deſſen Weſen auch die Unterordnung der Begriffe nicht anzuwenden ſei [1]), zu ſolchen Eigenſchaften anders als in Übertragung weltlicher Beſtimmungen auf ſein überweltliches Sein komme. Es würde nicht ſchwer ſein die mancherlei Widerſprüche nachzuweiſen, in welche Abälard ſich verwickelte, indem er durch ſeine Ähnlichkeiten und Beiſpiele das Geheimniß der Trinität aufklären wollte, bald Form und Materie [2]), oder Gattung und Art, bald Verhältnißbegriffe, wie die drei Perſonen der Grammatik [3]), zur Vergleichung herbeiziehend, wenn nicht alle dieſe Unterſuchungen in das weite Gewand der ähnlichen Bilder eingehüllt würden und nur zur Widerlegung von Gegnern, die auf einem ähnlichen Standpunkte ſtanden, dienen ſollten. Zum Verſtändniß der Sache aber wird dadurch nicht vorgedrungen, und es zeigen ſich in der That in dieſer weitläuftigen Unterſuchung über die Dreieinigkeit nur wenige Spuren, daß Abälard eine Ahndung von der wahren Bedeutung dieſer Lehre aus ihren Quellen geſchöpft hatte [4]).

Wenn wir ſo die verſchiedenen Theile ſeiner theologiſchen Forſchungen überſehn, ſo zeigt es ſich offenbar, daß ſie keinen rechten Zuſammenhang gewinnen wollen.

---

1) Introd. ad theol. II, 10 p. 1068 sqq.

2) Ib. II, 13 p. 1083.

3) Ib. II, 12 p. 1080.

4) Zu dieſen Spuren zähle ich, daß er mehrmals auf den Gedanken zurückkommt, Gott ſei in einem gewiſſen Sinne auch Vielheit und Veränderung zuzuſchreiben, beſonders dem heiligen Geiſte in ſeinen verſchiedenen Gaben, z. B. ib. I, 16 p. 1015. Auch der alte Satz: super omnia pater, per omnia filius, in omnibus spiritus sanctus gehört hierher. Ib. I, 19 p. 1031.

Der Kern ſeiner Lehre ſagt ſich von den dialektiſchen Regeln los, weil dieſelben nur mit der Sprache und einer Art des Denkens zu thun hätten, welche das Göttliche in ſeiner Wahrheit darzuſtellen nicht vermöge; alsdann aber ſetzt ſich um dieſen Kern doch wieder eine andere Art der Theologie an, welche der bildlichen Sprache ſich bedient und nun auch den Geſetzen der Sprache und des Denkens nicht gehorchen will.

Dieſe loſe Zuſammenſetzung zeigt nun auch ſeine Ethik [1]). In ſeiner Theologie hatte Abälard auffallend wenig Rückſicht auf das Sündhafte im Menſchen genommen. Nur daraus läßt es ſich erklären, daß er die Tugenden wie die Lehre der Heiden in einem Glanz erblickte, welcher ſie faſt als Muſter chriſtliches Lebens und chriſtlicher Lehre erſcheinen ließ. Dagegen in ſeiner Ethik legt er um ſo größeres Gewicht auf das Laſter, welches an den Menſchen hafte. Er unterſcheidet es von der Sünde und betrachtet es als eine Neigung zum Böſen, welche in unſerer Natur liege, an ſich nicht ſtrafbar, indem erſt die Einwilligung unſeres Willens in eine ſolche Neigung die Sünde und die ſtrafbare Abſicht mache [2]). Woher jener

1) Ethica seu liber dictus scito te ipsum bei Pez thes. anecd. nov. III, 2. Schloſſer Abäl. u. Dulcin erklärt dieſe Schrift für unecht, ohne Gründe. In Gedanken und Ausdrucksweiſe ſtimmt ſie mit den echten Schriften Abälard's überein; doch iſt ſie weniger ausgearbeitet oder vielleicht nur ein Auszug. In der hist. lit. de la France XII p. 130 wird eine Ethik in 2 Büchern erwähnt, welche noch im Mſ. vorhanden ſein ſoll.

2) Eth. 2; 3 p. 629. Vitium itaque est, quo ad peccandum proni efficimur, hoc est inclinamur ad consentiendum ei, quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus.

böſe Hang ſtamme, den er in unſerer Seele als eine Thatſache annimmt, darüber forſcht er nicht weiter nach, obwohl es durch ſeine Anſicht, daß Gott die beſte Welt geſchaffen haben müſſe [1]), ihm ſehr nahe gelegt wurde. Wahrſcheinlich glaubte er nicht nöthig zu haben jenen Hang als eine Folge der Sünde zu betrachten, weil er außer Gott nur die Seele, welche aus dem heiligen Geiſt gefloſſen, für unkörperlich anſah [2]) und meinte annehmen zu dürfen, daß körperlichen und ſinnlichen Weſen auch die Neigung zum Böſen nothwendig ſei. Freilich will ſich Abälard der Lehre von der Erbſünde nicht entziehen; aber er faßt ſie nur ſehr äußerlich auf, indem er ſie als eine Strafe, ja genauer betrachtet nicht einmal als Strafe, ſondern als einen verborgenen Rathſchluß Gottes, welcher über ſeine Geſchöpfe nach Gefallen beſtimmen könne, angeſehn wiſſen will [3]). Der Begriff der Sünde hat ihm daher auch einen engern und weitern Sinn. Im weitern Sinn iſt alles Sünde, was gegen den ermahnenden Willen Gottes geſchieht, im engern Sinn aber nur das, was wir mit bewußtem Willen und in Verachtung des uns

---

Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur.

1) Introd. ad theol. III, 5 p. 1112.

2) Ib. I, 19 p. 1030. Cf. ib. III, 6 p. 1026 sq. Es iſt wohl einer antiquirten Meinung vom Mittelalter zuzuſchreiben, welche Schloſſer Abäl. u. Dulc. S. 117 ausſpricht, daß Abälard hierdurch mit der Kirchenlehre in Widerſpruch getreten ſei, „nach welcher — — Gott ein körperliches Weſen war, dem man aber, um es von andern körperlichen Weſen zu unterſcheiden, den Namen Geiſt gab, ohne mit dieſem Worte eben einen beſtimmten Sinn zu verbinden.“

3) In ep. ad Rom. II p. 592 sqq.

bekannten göttlichen Gebots thun. Dieſe letztere Art der Sünde, meint er, könnten wir gänzlich vermeiden, obwohl nur mit großer Schwierigkeit [1]; dagegen die andere Art der Sünde iſt uns nothwendig, in jenem Hange zum Böſen gegründet, welcher in uns früher wirkt, als die vernünftige Überlegung ihm widerſtehen kann. Denn in den Kindern findet ſich eine ſolche Überlegung noch nicht. Auch können wir ohne einen ſolchen Hang zum Böſen nicht ſittlich ſein, weil wir einen Feind haben müſſen, an welchem unſere Tugend ſich beweiſen kann, damit wir ein Verdienſt in Beſiegung dieſes Feindes uns gewinnen. Er betrachtet ihn auch als einen böſen Willen in uns [2], wiewohl er darunter nur die ſinnliche Begierde verſteht, indem er, wie ſchon früher bemerkt wurde, den Begriff des Willens ſo weit faßt, daß auch thieriſche Begehrungen darunter fallen. Aus jenem weitern Begriff der Sünde fließt nun die Behauptung, daß Gott nicht alle Sünde im ſtrengen Sinn verboten haben könne, weil der Menſch außer Stande ſei alle Sünde zu meiden. Nur die eigentliche Sünde, welche mit dem gegenwärtigen Be-

1) Ethica 3. p. 634; 14 p. 654; 15 p. 659. Ita, inquam, si peccati vocabulum large, ut diximus, accipientes illa etiam vocamus peccata, quaecunque non convenienter facimus. Si autem proprie peccatum intelligentes solum dei contemtum dicamus peccatum, potest revera sine hoc vita ista transigi, quamvis cum maxima difficultate.

2) Ib. 3 p. 632. Ut vero pugna sit hostem esse convenit, qui resistat, non qui prorsus deficiat. Haec vero est nostra voluntas mala, de qua triumphamus, cum eam divinae subjugamus, nec eam prorsus extinguimus, ut semper habeamus, contra quam dimicemus. Doch wird dieſer böſe Wille auch nur als eine passio betrachtet. Ib. 3 p. 631.

wußtſein, daß ſie gegen das Gebot Gottes ſei, vollzogen wird, hat Gott verboten. Daher ſind auch andere Sünden verzeihlich, dieſe nicht [1]). Hierdurch gelingt nun dem Abälard zweierlei, theils nach der Weiſe ſeiner Zeit die Sünde nur als etwas Verneinendes zu faſſen, indem ſie nur darin beſteht, daß wir etwas nicht thun oder nicht unterlaſſen, was wir thun oder laſſen ſollten, theils Gutes und Böſes von der Handlung gänzlich abzutrennen und allein auf die Abſicht zu beſchränken; denn das Gute beſteht nur darin, daß wir etwas aus Liebe zu Gott, das Böſe, daß wir etwas aus Verachtung des göttlichen Geſetzes wollen. Dieſer Satz iſt ihm deswegen wichtig, weil Gott nicht durch irgend ein äußeres Werk, gleichſam durch einen Schaden, welcher ihm geſchähe, ſondern nur durch Verachtung ſeines Geſetzes beleidigt werden kann [2]). Es genügt ihm hierdurch die Allmacht Gottes in der Anordnung des äußern Geſchehens geſichert zu haben. Er wird aber hierdurch auch getrieben die Handlung für etwas Gleichgültiges anzuſehn und nur der Abſicht ſittlichen Werth oder Unwerth beizulegen [3]), und dringt nur darauf, daß die Abſicht auch wirklich gut ſein und nicht allein gut ſcheinen müſſe, wenn das Werk gut ſein ſolle [4]). Nur die Menſchen, welche die wahre Schuld

1) Ib. c. 15 p. 659 sq.

2) Ib. III, 3 p. 629. Non enim deus ex damno, sed ex contemtu sui offendi potest.

3) Ib. 7 p. 648. Opera quippe, quae, ut praediximus, aeque reprobis ut electis communia sunt, omniaque in se indifferentia, nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt.

4) Ib. 12 p. 650.

nicht ermeſſen können, ſind in ihren Urtheilen an die Handlung gebunden und dürfen dieſe der Strafe unterwerfen [1]). Man wird hierin denſelben Zweifel an der Urtheilsfähigkeit der Menſchen über das Gute finden, welchen wir in ſeiner Theologie gefunden haben. Zu einem ſolchen Ergebniſſe mußte eine Lehre führen, welche den natürlichen Trieb, der in die äußere Handlung ausſchlägt, von dem Willen, welcher einwilligt oder dem Triebe ſich entzieht, gänzlich zu ſondern ſtrebt. Eben deswegen iſt auch von den Wirkungen der Gnade im Innern des Menſchen bei Abälard nur nach oberflächlicher Überlieferung die Rede.

Eine Ähnlichkeit zwiſchen ſeiner Theologie und ſeiner Ethik finden wir auch darin, daß er in beiden nur bei dem aller Allgemeinſten ſtehen bleibt. Das Gute findet er nur in der Liebe und Verehrung Gottes. Die Folge hiervon iſt ein merkwürdiges Schwanken zwiſchen der Nacktheit des allgemeinen Geſetzes und zwiſchen dem Feſthalten an dem poſitiven Gebote in ſeiner Äußerlichkeit. Da wird auf der einen Seite erklärt, daß die wahren ſittlichen Vorſchriften, wie ſie das Evangelium ertheilt, nichts anderes bedeuteten als das einfache natürliche Geſetz, welches auch die Philoſophen ſchon kannten, daß wir Gott lieben und unſerm Gewiſſen folgen ſollen [2]). Das

1) Ib. 7 p. 647.

2) Theol. Christ. II p. 1211. Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea aliud quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat. — — Evangelium vero — — secundum animi intentionem omnia sicut et philosophi pensat. Ethica 13. Ubi contra conscientiam nostram non praesuminus, frustra nos apud deum de culpa reos statui formidamus.

poſitive Geſetz, wie es die Juden hatten, ſcheint ihm ſogar für die Anerkennung des natürlichen Geſetzes ein Hinderniß zu ſein [1]). Aber es ſchien ihm doch wohl gefährlich, nach dieſer Vorſchrift den Menſchen allein ſeinem eigenen Urtheil zu überlaſſen. Da er nun aus ſeinem ganz allgemeinen Grundſatze, welcher das Handeln gar nicht berührt, auch keine beſondere Vorſchriften für das Leben zu ziehen im Stande iſt, nimmt er ſeine Zuflucht zu dem poſitiven Geſetze der Religion. Dieſes iſt veränderlich, wie es Gott will; von einem Willen hängt es ab, welchen wir nicht ergründen können; wir müſſen uns darin fügen und dürfen nicht murren, ſelbſt wenn Gott nach dieſem Geſetze die unſchuldigen Kleinen verdammt; wenn er bald losſpricht, bald bindet; jetzt das für Recht erklärt, was ſo eben noch für Unrecht galt. Was bei Menſchen Unrecht ſein würde, iſt bei Gott Recht. Sein Wille ſoll geſchehen, d. h. alles ſoll nach ſeinem Willen geordnet werden, ſo daß zu einer Zeit gut, was zu anderer Zeit böſe iſt [2]). Gewiß werden wir ſagen müſſen, daß Abälard hier nur verräth, wie er die poſitiven Geſtalten des Rechts mit dem allgemeinen und ewigen Willen Gottes nicht in Einklang zu bringen weiß. Es begreift ſich,

1) Theol. Christ. l. l.

2) In ep. ad Rom. II p. 595. Adeo autem boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione consistit, cui hoc attendentes quotidie clamamus, fiat voluntas tua, ac si ita dicamus: ordinentur optime cuncta, ut ad ejus jussionem vel prohibitionem eadem fieri alio tempore bonum sit, alio malum. —— Constat itaque, ut diximus, totam boni vel mali discretionem in divinae dispensationis placito consistere, quae optime cuncta nobis ignorantibus disponit.

wie bei dieſen Grundſätzen ſeine philoſophiſche Ethik nur ſehr dürftig ausfallen konnte. Wir vermiſſen aber auch hier ſein Beſtreben den Glauben zu begreifen.

So iſt ſeine Lehre beſchaffen; das Poſitive und das Vernünftige, das Beſondere und Allgemeine weiß ſie nicht unter einander zu vermitteln. Eben daraus iſt das Zerrückelte ſeiner Unterſuchungen zu erklären. So wie er aus dem allgemeinen Geſetze, daß wir Gott lieben ſollen, zu den beſondern Vorſchriften des ſittlichen Lebens keinen Übergang zu finden wußte, eben ſo fehlte ihm der Übergang aus dem allgemeinen Begriffe Gottes in die menſchlichen Gedanken und in die Sprache, welche ſie ausdrückt. Was man in ſeiner Lehre für Nominalismus gehalten hat, iſt nur hierin gegründet. Von der Platoniſchen Lehre hat er ſich deswegen hauptſächlich die Überzeugung angeeignet, daß in dieſer ſinnlichen Welt und im Fluſſe des Werdens unſere Rede und unſere Gedanken die ewige Wahrheit der allgemeinen Ideen und Gottes doch nur unvollkommen ausdrücken könnten. Um ſo entſchiedener wirft er ſich nun in alle Beſtimmungen des poſitiven Glaubens, je gewiſſer er iſt, daß unſere Gedanken die ewige Wahrheit nur bildlich andeuten können. Seine Freiſinnigkeit, welche man gelobt, welche man in ſeinem vermeinten Nominalismus gegründet gefunden hat, geht in Abhängigkeit von den Vorſchriften eines Geſetzes unter, welches die Zeiten nach der Willkür Gottes bindet. Aber ein ſeltſamer Widerſpruch iſt dabei in ſeinem Weſen. Den Gedanken Gottes glaubt er im menſchlichen Verſtande nicht faſſen zu können, aber ſeinen Willen wagt er zu erforſchen. Nicht allein im Gewiſſen hofft er einen kla-

ren Ausſpruch desſelben zu finden, trotz der ſündlichen Neigungen unſeres Herzens, mit welchen wir kämpfen ſollen, ſondern auch in menſchlicher Rede, welche er nach menſchlicher Denkweiſe zu deuten nicht anſteht, will er ſeinen Ausdruck entdecken. Daß er in ſeinen Deutungen des göttlichen Geſetzes freiſinniger zu Werke geht, als die ihm entgegenſtehende Partei, wer möchte das leugnen? Eben ſeine Anſicht, daß die menſchliche Sprache nur ein unvollkommenes Zeichen der ewigen Wahrheit ſei, mußte ihn von einer ſklaviſchen Abhängigkeit vom Buchſtaben befreien. Dabei iſt auch ein löbliches Beſtreben in ihm wach möglichſt auf das Urſprüngliche zurückzugehen. Dies giebt ſeinen Unterſuchungen Leben. Es treibt ihn an den Glauben zu prüfen, wie er gegenwärtig überliefert wird, und auf das Verſtändniß desſelben zu dringen; es treibt ihn nicht minder das Gewiſſen zur Entſcheidung über Gutes und Böſes aufzurufen und das natürliche Geſetz zu verehren; ſelbſt ſeine Liebe zu der alten Philoſophie kann man auf dieſe Quelle zurückführen. Ohne Wirkung iſt nun alles dies auf ſeine Zeitgenoſſen nicht geblieben; aber eine tiefere Wirkung konnte es auch nicht hervorbringen, weil Abälard kein Mittel wußte das urſprüngliche Gottesbewußtſein für Leben und Lehre fruchtbar zu machen. Den Glauben an Gottes Offenbarungen wollte er prüfen, aber wie ſollte er geprüft werden, wenn alle unſere Gedanken, wie ſie in menſchlicher Rede ſich darſtellen, das Göttliche auszudrücken nicht vermögen? So wie Abſicht und Handlung ihm auseinander fallen ohne vermittelndes Band, ſo fallen ihm auch das Gottesbewußtſein der Vernunft und die poſitive Lehre der Theo-

logie auseinander. Von demſelben allgemeinen Begriffe des göttlichen Seins wie Anſelmus ausgehend, zeigt ſich nur darin ein ſchwacher Fortſchritt bei ihm, daß er dazu anregt die Gründe der Theologie mehr in den innern Regungen und Abſichten der Vernunft, als in der Kirchenlehre zu erforſchen. Aber es bleibt bei einer unbeſtimmten Anregung. Seine Seele hat nicht Stärke genug dem Triebe nach Erkenntniß Gottes Erfolg zu geben; er tröſtet ſich mit der Schwäche der Menſchen und ergiebt ſich dem Glauben, deſſen Gründe er nun doch nicht erforſcht hat.

2. Honorius von Autun.

Zu allen Zeiten hat es Rückwirkungen der beſtehenden Meinung gegen eine ſich bildende, oft noch gährende und unreife Überzeugung gegeben. Auch Abälard's Schickſale kann man zum Theil einer ſolchen Schuld geben; aber man würde daraus mit Unrecht ſchließen ſeine Zeit hätte ſo freiſinnige Meinungen, wie er ſie hegte, bei einem Theologen wenigſtens, nicht vertragen können. Dagegen würden andere Beiſpiele ſprechen, von welchen wir zuerſt den Eremiten Honorius von Autun anführen wollen, einen fruchtbaren theologiſchen Schriftſteller, welcher ebenfalls der erſten Hälfte des 12. Jahrh. angehört und einen bedeutenden Theil ſeines Lebens in Deutſchland zubrachte. Wir werden ihn nur kurz erwähnen, weil ſeine Denkweiſe uns wenig Eigenthümliches zu verrathen ſcheint, obgleich ſeine Schriften ein großes Anſehn erlangt haben, ſo daß eine derſelben ſogar dem Auguſtinus, eine andere dem Anſelmus zugeſchrieben worden iſt [1]).

1) Ich habe nur ſeine vorzüglichſte Schrift de cognitione ve-

In den meiſten ſeiner Lehren ſtimmt er mit Abälard überein. So wie dieſer denkt er ſich das Sein Gottes in einer ganz abſtrakten Weiſe, unausſprechlich, undenkbar, durch keine der zehn Kategorien auszudrücken, ſeine Schöpfung ſeinem Worte gleich und in ihm ewig. Nur in Bildern und Räthſeln können wir von ihm reden; er aber iſt allein im wahren Sinne des Wortes, nicht ſo die Geſchöpfe; ſie verhalten ſich zu ihm wie das Falſche zum Wahren. Gott iſt überall, wo Wahrheit iſt; wenn wir ſagen, er wohne im Himmel, ſo meinen wir, er ſei in den Gerechten und Seligen. Auch die Trinitätslehre des Honorius bewegt ſich in denſelben Begriffen und Bildern, in welchen Abälard ſie begreiflich zu machen ſuchte [1]).

Auch Honorius ſchließt ſich den Platonikern dieſer Zeit an. Platoniſche Lehren von der Weltſeele, dem Mikrokosmus, von der Ewigkeit der Seelen zieht er überall in ſeine Unterſuchungen; ein Syſtem der Welt hat er in Platoniſcher Weiſe entworfen, die Platoniſche Zahl zu verſtehen geſucht, den Timäos mit einer Erklärung verſehen, und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die Auslegung des Timäos, welche aus dieſer Zeit noch in einer Handſchrift vorhanden iſt, ihn zum Verfaſſer hat [2]). In dieſer Erklärung wird die Trinitätslehre ganz auf die Pla-

rae vitae durchgeſehn, welche unter den Schriften des Auguſtinus ſteht. Daß ſie früh und ſehr allgemein für eine Schrift des Auguſtinus gehalten wurde, beweiſt die Griechiſche Überſetzung, welche von einem Theile derſelben vorhanden iſt.

1) De cogn. verae vit. 3; 7 sqq.; 10 sqq.; 31.

2) Dies vermuthet Couſin, welcher oeuvr. inéd. d'Abélard p. 646 sqq. einen Auszug aus dieſem Commentar gegeben hat.

toniſche Philoſophie zurückgebracht, indem der Verfaſſer in Gott die bewegende, die formelle und die Endurſache aller Dinge findet. Die bewegende Urſache iſt das Weſen Gottes, ſofern er alles ſchafft, und dadurch als höchſte Macht ſich beweiſt; die formelle iſt er als höchſte Weisheit, welche das Urbild aller Dinge in ſich enthält, die Ideenwelt, welche die Formen alles Seins in ſich ſchließt, die Endurſache endlich, weil er die höchſte Güte iſt [1]).

3. Gilbert de la Porrée.

Wie wenig aber irgend eine äußere Autorität das wiſſenſchaftliche Streben dieſer Zeit zu bemeiſtern im Stande war, das zeigte ſich bald nach der Verurtheilung Abälard's in der Sache Gilbert's von Poitiers, als dieſer denſelben Feinden, welchen Abälard unterlegen war, ſiegreich widerſtand. Aber freilich war Gilbert auch ein ganz anderer Mann als Abälard. Er führt den Beinamen de la Porrée (Porretanus), war geboren zu Poitiers, ein Schüler des Bernhard von Chartres in der Philoſophie, in dieſer Wiſſenſchaft, wie in der Theologie durch lange und eifrige Forſchungen gebildet, darauf Lehrer beider Wiſſenſchaften erſt zu Chartres, dann zu Paris, zuletzt zu Poitiers, wo er 1142 zum Biſchof erhoben wurde. Sein Leben war untadelhaft, thätig, ſein Charakter ernſt, dem Erhabenen geneigt, aber mild, für die ſchöne Kunſt empfänglich, ſein Betragen gewinnend und ohne Stolz. Alles dies konnte nicht verhindern, daß er der Ketzerei angeklagt wurde. In ſeinen Schriften, in welchen er die

1) Ib. p. 655 sq.; cf. de cogn. verae vit. 10 sqq.

Lehren des Platon, des Aristoteles, des Boethius zu erläutern gesucht hatte, zum Theil sehr dunkel geschrieben, an die Weise seines Lehrers Bernhard erinnernd [1]), hatte er auch über die Trinität ausführlich gehandelt; auch in seinen öffentlichen Reden brachte er manches darüber vor, was wegen seiner Neuheit Anstoß erregte. Er wurde deswegen beim Pabst Eugen III., dem Schüler des heiligen Bernhard, und bei diesem selbst angeklagt. Seine Sache wurde vor zwei Concilien, zuerst zu Paris, dann zu Rheims 1148 untersucht. Man fand die Schwierigkeiten groß die dunkeln Sätze der Dialektik in ihrer Anwendung auf die Theologie zu durchdringen, aber keineswegs war man geneigt deswegen eine solche Anwendung zu verdammen, wie wenig ihr auch der Pabst selbst, welcher den Vorsitz führte, zugethan war. Die verschiedenen Richtungen der Dialektik traten sich hier in sehr kühnen

1) Vorzüglich dunkel ist seine Schrift de sex principiis, welche mit den Schriften des Aristoteles öfters gedruckt, auch mehrmals commentirt worden ist. Es werden darin noch mehrere philosophische Schriften Gilbert's erwähnt, welche verloren gegangen sind. Seine wichtigste uns erhaltene Schrift ist der Commentar zu Boethius de trinitate in der Ausg. der Werke des Boethius Basil. 1570. Hier ist auch der Commentar zu Boeth. de duabus naturis in Christo als viertes Buch de trinitate abgedruckt, welchen die hist. lit. de la France als ungedruckt anführt. Es ist seltsam, daß keiner unserer fleißigen Theologen, welche die Streitigkeiten über die Lehre Gilbert's nicht ohne Theilnahme betrachtet haben, auf diesen Commentar, den Grund des Streits, zurückgegangen sind, auch Neander in seinem heil. Bernhard nicht und eben so wenig Baur in seiner Schrift über die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, welcher mehrmals so spricht, als wäre dieser Commentar gar nicht vorhanden.

Sätzen entgegen[1]). Der Gang des Streites verwickelte ſich aber ſo, daß man ihm ein Ende ſetzen mußte. Zu einer völligen Entſcheidung gelangte man nicht. Als aber Gilbert unbeſiegt nach ſeinem biſchöflichen Sprengel zurückkehren durfte, wurde dies wie ein Sieg betrachtet. Durch ſeine Sanftmuth überwand er nachher auch ſeine urſprünglichen Ankläger, ſo daß er bis an ſeinen Tod 1154 unangefochten blieb.

Von den Gründen, welche ſeine Gegner gegen ihn anführten, haben wir keine vollſtändige Kenntniß. Wahrſcheinlich waren auch ihre Beweggründe ſehr verſchiedener Art, da verſchiedene Richtungen der Denkweiſe gegen ihn in Bewegung kamen. So weit wir die Anklagen ſeiner Gegner mit ſeinen Schriften vergleichen können, drängt ſich uns die Überzeugung auf, daß nur Misverſtändniſſe den Schein der Ketzerei in den Lehren, welche angegriffen wurden, finden konnten. Aber die Dunkelheit ſeiner Schriften mußte dergleichen begünſtigen. Sie iſt zuweilen Folge der Kürze, aber noch öfter eines tiefſinnigen Geiſtes, welcher in verſchiedener Lehrweiſe das Wahre ſucht. Wir finden bei ihm eine große Vertrautheit mit den dialektiſchen Unterſuchungen ſeiner Zeit und eine Beherſchung des philoſophiſchen Gedankens, wie ſie

---

1) Merkwürdig iſt beſonders die Äußerung des Biſchofs Joſcelin von Soiſſons, deſſen dialektiſche Richtung wir früher unterſucht haben: Quid est, quod dicis esse deum? Nihil est. — Erat quippe quorundam in logica sententia, cum quis diceret Socratem esse, nihil dicere. Es iſt dies gegen die abſtracte Auffaſſung Gottes als des Seins ohne Prädicate. S. Otto Frising. de gest. Frid. I, 52.

kein anderer Platoniker des 12. Jahrh. in demſelben Grade verräth [1]).

Dem Streite, welcher gegen Gilbert erhoben wurde, könnte man mit größerem Scheine, als dies bei dem Streite gegen Abälard der Fall iſt, die Bedeutung beilegen, daß man der müßigen Grübelei in theologiſchen Unterſuchungen habe vorbauen wollen. Denn allerdings iſt die Richtung Gilbert's faſt ganz den allgemeinſten Begriffen der Wiſſenſchaft zugewendet. Wie dieſelben mit dem Leben und dem Glauben der Menſchen zuſammenhängen, kommt bei ihm ſelten in Frage. Doch war man in dieſer Zeit ſeiner Abhängigkeit von der Bildung der frühern Jahrhunderte zu ſehr ſich bewußt, als daß irgend ein Philoſoph dem Glauben ſich hätte entziehen mögen. Die Schriften Gerbert's ſind eben auch Commentare, die Hauptſchrift ein Commentar über die tiefſten Geheimniſſe der chriſtlichen Glaubenslehre. In der Religion ſieht er das gerechte Verhalten des Menſchen zu dem allgemeinen Grunde des Seins, weswegen dieſer Glaube der katholiſche heiße, und den Grund aller Tugenden, weil dieſe nur in der Bewahrung der Ordnung beſtehn, welche von Gott geſetzt worden iſt. Den Begriff des Glaubens faßt er in weiterem Sinn als Abälard, indem er darunter die Wahrnehmung einer jeden Wahrheit mit der Zuſtim-

1) Beiläufig erwähne ich, daß man größern Grund hat bei ihm Kenntniß der Griechiſchen Sprache zu vermuthen, als bei andern Schriftſtellern ſeiner Zeit, deren Schriften gedruckt ſind. Er conſtruirt einmal grammatiſch einen ganzen Satz. In Boeth. IV p. 1238. Doch möchte auch ſeine Kenntniß dieſer Sprache nicht weit gegangen ſein. An Citaten iſt er nicht reich; aber ſeine Lehre zeigt doch Vertrautheit mit der alten Philoſophie.

mung der Seele verſteht, räumt aber doch ein, daß der Begriff gewöhnlich enger genommen und auf die Wahrnehmung des unſichtbaren Grundes der Dinge und ſeine Verehrung bezogen werde [1]). So unterſcheidet er einen theologiſchen Glauben und einen Glauben in weltlichen Dingen und ſucht dadurch einen mittlern Weg zwiſchen Anſelm und Abälard einzuſchlagen, indem er zwar zugeſteht, daß in natürlichen Dingen die Gründe der Vernunft dem Glauben vorausgehn, aber umgekehrt in theologiſchen Dingen der Glaube vor der Erkenntniß ſei. Selbſt in dem Falle, daß wir Sätze des theologiſchen Glaubens durch vernünftige Gründe unterſtützen und zur Einſicht bringen könnten, müßte dieſe Ordnung beobachtet werden; denn alle geiſtige Erkenntniß bezeuge der Geiſt Gottes zuerſt im Glauben, welcher ſelbſt in zeitlichen Dingen, wo ſie auf das Geiſtige deuten, früher ſei als die Einſicht der Gründe. Hierbei leitet ihn der Gedanke, daß alles Zeitliche doch nur eine unvollkommene Sicherheit gewähren könne; weil es veränderlich iſt und nach Platoniſcher Lehre der Gedanke dem Gedachten entſpricht. Daher ſieht er auch die Sicherheit der Vernunftgründe, abgetrennt von der theologiſchen Einſicht, nur für eine Sache der Gewohnheit an und verlangt, daß jede ſichere Erkenntniß von Gott beginnen müſſe [2]). Man ſieht Gil-

1) In Boeth. I, p. 1133 sq.

2) Ib. II p. 1173. In caeteris facultatibus, in quibus semper consuetudini regulae generalitas atque necessitas accommodatur, non ratio fidem, sed fides sequitur rationem. Et quoniam in temporalibus nihil est, quod mutabilitati non sit obnoxium, tota illorum consuetudini accommodata necessitas nutat. — — Non enim absolute necessarium, cum nomen necessitatis sola

bert geht auf eine Wiſſenſchaft aus, welche vom Höchſten beginnt und über die gewöhnliche Meinung hinausreicht, geſteht aber auch nach Platoniſcher Weiſe ein, daß wir erſt in ſinnlichen Bildern und in den Gebieten der Meinung uns üben müſſen im Vertrauen auf die höhern Offenbarungen, welche ein ſpäteres Nachdenken bringen werde, ehe wir der wahren Einſicht theilhaftig werden können. Daher ſollen wir auch durch Phyſik und Mathematik zur Theologie uns leiten laſſen, durchdrungen von einer aufrichtigen Liebe zur Wahrheit und vom Glauben an ſie, bis die Reife unſeres Geiſtes uns zur Einſicht in das Weſen Gottes gelangen läßt [1]). Hierbei iſt aber ſeine Abſicht keineswegs den Glauben von der Vernunft zu trennen, vielmehr geht er auf die innigſte Verbindung beider aus; aus dem Glauben ſoll die Vernunft Würde und Anſehn, aus der Vernunft der Glaube feſte Zuſtimmung gewinnen [2]).

Auf den Glauben jedoch nimmt er in ſeiner Forſchung nach den erſten Gründen der Dinge keine Rückſicht; er läßt ſich allein von allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft leiten. An der Spitze derſelben ſteht ihm der Satz, welchen er oftmals wiederholt, daß überall das Sein früher ſei von Natur, als das, was es iſt [3]). Alſo das

consuetudo accommodet. In theologicis autem, ubi est veri nominis atque absoluta necessitas, non ratio fidem sed fides praecedit rationem.

1) Ib. III p. 1184 sq.

2) Ib. II fin. p. 1180. Fidem rationemque conjunge, ut scilicet primum ex fide auctoritas rationi, deinde ex ratione assensio fidei comparetur.

3) Ib. IV p. 1223. Omne vero esse eo, quod est, naturaliter prius est.

Sein muß allen ſeinen Prädicaten zur Grundlage dienen. Dieſer Satz geht, gleich dem ontologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes, darauf aus, daß vor allen Dingen das abſtracte Sein anerkannt werden müſſe als erſter Grund aller Dinge. Dieſes Sein ohne alle Prädicate ſoll aber doch zugleich als einfach gedacht werden. Eine jede Verbindung Verſchiedener ſetzt eine verbindende Einheit voraus; ſo wie vor dem Erzeugten das Urſprüngliche, vor dem Zeitlichen das Ewige, vor dem Verſchiedenen das Eine ſein muß, ſo muß dem Zuſammengeſetzten der erzeugende Urheber vorangehn [1]). Hieraus folgt nun unmittelbar, daß wir den erſten Urheber aller Dinge weder als etwas denken, noch eine Eigenſchaft oder eine andere Kategorie ihm beilegen dürfen, es müßte denn die Kategorie der Subſtanz ſein. Doch ſelbſt Subſtanz will er ihn nicht im eigentlichen Sinn genannt wiſſen, denn Subſtanz iſt etwas nur dadurch, daß ihm Eigenſchaften oder Accidenzen zugeſchrieben werden, und es wird in allen ſolchen Ausſagen, welche eine Subſtanz ſetzen, die Vorausſetzung gemacht, daß die Subſtanz erſt durch ihre Eigenſchaften oder Accidenzen das iſt, was ſie iſt. Aber für Gott gilt eine ſolche Vorausſetzung nicht, vielmehr iſt ſein Subject völlig eins mit dem, was ihm beigelegt wird; Subject und Prädicat dürfen in ihm gar nicht unterſchieden werden; Gilbert will ihn daher nur Weſen im

1) Ib. III p. 1198. Neque vero in uno tanta multitudo et illorum, quibus sit, et illorum, quibus aliquid sit, esse posset, nisi unum principium haec in illo junxisset. Sicut enim a genuino nativum, ab aeterno temporale, ab uno alterni, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet.

höhern und einzigen Sinne des Wortes genannt wiſſen [1]). In der Auseinanderſetzung dieſer ſeiner Lehre iſt er ſehr weitläuftig; wir glauben nicht nöthig zu haben in alle Züge derſelben einzugehn, dürfen aber nicht übergehn, worin ſie ihm weſentlich gegründet iſt und wie Gerbert dadurch vor andern ſeiner Zeitgenoſſen ſich auszeichnete, daß er ſie unter einen allgemeinern Geſichtspunkt ſtellte und folgerichtiger durchführte. Sie beruht ihm auf dem Platoniſchen Unterſchiede zwiſchen dem, was an ſich, durch eigenes Sein iſt, und zwiſchen dem, was nur durch Theilnahme am Weſen iſt [2]). Dieſes iſt zuſammengeſetzt, wie einfach und allgemein auch der Begriff ſein möge, durch welchen es Theil nimmt am Weſen; denn Sein und Weſen ſind in ihm unterſchieden; der Menſch z. B. iſt, aber nur durch die Menſchheit; das Sein und die Menſchheit, durch welche er iſt, was er iſt, werden in ihm unterſchieden. So dürfen wir es aber in Gott nicht ſetzen. Daher wollte Gilbert auch den Begriff der Gottheit nicht

1) Ib. I p. 1154. Id vero, quod est deus, quod est, non modo in se simplex est, sed etiam ab his, quae adesse subsistentibus solent, ita solitarium est, ut praeter id unum proprietate singulare, dissimilitudine individuum, quo est, aliud aliquid, quo esse intelligatur, prorsus non habeat. Ideoque nec ipsum, nec quo deus est, subjectionis ratione aliquibus substat. Quapropter nequaquam rationis proprietate vocatur substantia, sed quoniam eo deus proprie est, recte nominatur essentia. Ib. IV p. 1225. Deus enim est essentia, non est aliquid. Dies wird oft wiederholt. Übertragungsweiſe wird Gott alsdann auch Subſtanz genannt.

2) Ib. I p. 1140. Essentia est illa res, quae est ipsum esse, id est, quae non ab alio mutuat dictionem, et ex qua est esse, id est, quae caeteris eandem quadam extrinseca participatione communicat.

wie den Begriff der Menſchheit behandelt wiſſen, indem zwar der Menſch durch die Menſchheit Menſch, aber nicht Gott durch die Gottheit Gott ſei; vielmehr bedeuteten Gottheit und Gott eins und dasſelbe. Die Menſchheit iſt dem Menſchen von einem andern verliehen, aber nicht die Gottheit Gott [1]). Hierauf beruht der Unterſchied, auf welchen er großes Gewicht legt, zwiſchen dem, was etwas, und dem, wodurch etwas iſt. In den natürlichen Dingen ſind beide von einander verſchieden, indem eine jede Subſtanz ihr Weſen durch den allgemeinen Begriff hat, welcher ihr Weſen ausdrückt, in Gott aber dürfen wir einen ſolchen Unterſchied nicht ſetzen, weil er allein durch ſich ſelbſt iſt [2]). In dieſem Sinn nimmt er auch die Regel vom Boethius auf, daß alles Einfache mit dem dasſelbe iſt, was es iſt [3]), und beweiſt, daß ſie allein auf Gott ihre Anwendung habe, weil alle Begriffe, welche ihm beigelegt werden könnten, nichts anderes bezeichneten als ſein Sein. Daher könnte man von den natürlichen Dingen die Begriffe, welche ihnen beigelegt werden dürften als ihrem Weſen angehörig oder als Accidenzen, nicht ſelbſt ausſagen, aber wohl von Gott. Von

---

1) lb. I p. 1145. Non enim est a divinitate aliud, quo deus sit, nec est unde divinitas ipsa sit, nisi quod ea deus est. Hierüber herſchten Misverſtändniſſe in den Angriffen auf Gilbert's Lehre.

2) lb. I p. 1140. Er wirft den Sabellianern vor, daß ſie dieſe Unterſcheidung vernachläſſigten. lb. I p. 1151. Sie iſt ihm auch für die Verbindung der göttlichen mit der menſchlichen Natur von großer Wichtigkeit. lb. IV p. 1268.

3) lb. III p. 1190. Omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet. Von dem Verdachte des Tritheismus, in welchem man ihn gehabt hat, iſt er daher frei zu ſprechen.

Gott wäre es eben so richtig zu sagen, er sei die Wahrheit, die Macht und dergl., als er sei weise oder mächtig, wärend vom Menschen oder jedem andern Geschöpfe nur die letzte Art der Aussage gelte [1]). Alles dies weist auf die Platonische Lehre hin, daß Gott der Inbegriff aller wahren Begriffe selbst ist, wärend in den geschaffenen Dingen Begriff und Sein von einander unterschieden werden müssen. Gilbert sieht sehr wohl ein, daß diese Lehre nicht allein alle Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften ausschließt, sondern auch die Verschiedenheit des Seins und der Eigenschaften Gottes [2]). Es ist hierin das Bestreben ausgedrückt in die Einheit Gottes alle Wahrheit zusammenzuziehen und ihr kein anderes von ihr verschiedenes Substrat zu lassen. Nicht wie andere Dinge ist Gott zu denken, welchen wir eine materielle Grundlage geben müssen, weil an ihnen die Eigenschaften, wesentliche und unwesentliche, kommen und gehen; Gott hat keine von Natur gegebene Eigenschaften, auch keine Eigenthümlichkeit, weil er der Grund alles Natürlichen und Eigenthümlichen ist [3]); an ihm kommt nichts oder geht nichts; er ist von aller Materie frei; völlig abstract, nicht ein abstracter Gedanke, sondern ein abstractes Wesen [4]).

1) Ib. p. 1191. Ipse vero eodem, quo est, aliquid est, et est vere in eo, quod est, et vere id, quod est.

2) Ib. I p. 1156 a. Nam vere, ut novis loquamur verbis alter homo, alter est justus homo, id est, aliud est id, quod est homo, aliud id, quod est justus. Cum vero dicitur, deus est justus, toto eo, quo ipse est, dicitur esse justus. Nec aliquid prorsus, quo ipse sit, dictio haec dimittit. Nam deus idem ipsum, quod est justum, id est, eodem, quo est deus, est justus.

3) Ib. IV p. 1225.

4) Ib. I p. 1139 sqq. Nam dei substantia, i. e. deus vel di-

Man ſieht, es wirken hier zwei Elemente der Platoniſchen Lehre auf dasſelbe Ziel hin, das eine von rein logiſcher Natur nach einem höchſten Begriffe ſtrebend, welcher an der Spitze aller Begriffe ſtehend eben deswegen aus der Reihe und den Geſetzen der übrigen Begriffe ſich herausſtellt, das andere damit eng verbunden und ein Einfaches fordernd, welches Grund aller Zuſammenſetzung ſein müſſe. Beide haben zunächſt dasſelbe Ergebniß, einen uns wohl bekannten Satz, daß von Gott im eigentlichen Sinn der Worte nichts ausgeſagt werden könne [1]). Obwohl Gilbert den Begriff der Form ſehr hoch ſtellt, indem er ihm das unveränderliche Weſen bezeichnet [2]), obwohl er deswegen das Weſen Gottes die erſte Form nennt, erinnert er doch, daß wir den Ausdruck Form in verſchiedenem Sinn gebrauchen [3]) und daß er im eigentlichen Sinne der Logik nicht auf Gott angewendet werden dürfe [4]). Mit dem Worte Weſen iſt es wohl dasſelbe, obgleich Gilbert ſeine unbedingte Anwendbarkeit auf Gott nicht in Zweifel zieht. Wir ſehen daher auch bei ihm einen ähnlichen Gedanken wie bei Abälard auftauchen. Er verweiſt auf das Ungenügende der Sprache in Bezeichnung theologiſcher Begriffe, ſetzt die Nothwendigkeit bildlicher Rede auseinander, wenn wir überhaupt etwas von Gott ausſagen wollen. Auf die Vielbeutigkeit der

vinitas et materia caret et motu. — — Quae (sc. divina) non modo disciplina, verum etiam re ipsa abstracta sunt.

1) Ib. I p. 1154. Vera, quae de deo praedicantur, non sunt, quod nominantur.

2) De sex princ. 1.

3) In Boeth. I p. 1138.

4) Ib. IV p. 1231.

Worte hat er daher auch ſein Augenmerk fortwährend gerichtet und ſucht durch ihre Vermittlung die verſchiedenſten Schwierigkeiten der Lehre zu überwinden. Beſonders bemerkt er, daß der Reichthum der Sprache zu beſchränkt ſei, um ein jedes Ding ſeiner Eigenthümlichkeit nach bezeichnen zu können, und daß man deswegen dazu ſeine Zuflucht nehmen müſſe durch ein gewiſſes Verhältniß des Bezeichnenden zum Bezeichneten ſeinen Gedanken auszudrücken. Wenn nun auch dies die beſondere Schwierigkeit in der Bezeichnung des Göttlichen nur in entfernterer Weiſe berührt, ſo wird es doch durch eine andere Bemerkung ſogleich auf ſie bezogen. Die Worte der Sprache ſind wenigſtens vornehmlich zur Bezeichnung des Natürlichen beſtimmt und wenn wir daher das Göttliche ausdrücken wollen, ſind wir genöthigt das Verhältniß des Natürlichen zum Göttlichen zu dieſem Zwecke herbeizuziehen [1]). Wir müſſen bemerken, daß die Lehrweiſe Gilbert's und Abälard's über dieſen Punkt nur darin von einander ſich unterſcheiden, daß dieſer auf die Ähnlichkeit, jener auf das Verhältniß zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf ſich beruft. Man kann beides rechtfertigen und tadeln, aber die letztere Formel hat doch wohl eine wiſſenſchaftlichere Haltung. Wir werden ſehen, daß Gilbert ſie auch zu weitern Forſchungen zu benutzen wußte.

An jene Sätze Gilbert's, welche den Begriff Gottes

1) Ib. I p. 1154. Quia tamen non est tanta dictionum copia, ut quaeque suis possint nominibus designari, sicut praediximus, humanae locutionis usus ab aliis et maxime a naturalibus ad alias facultates ex aliqua rationis proprietate nomina transfert. Ib. II p. 1176.

aus dem Kreiſe aller übrigen Begriffe herausheben, ſchließt ſich ſeine Meinung über die Theologie an, welche ſie in gleicher Weiſe von den übrigen Wiſſenſchaften gewiſſermaßen abſondert. Er hält ſich in Auseinanderſetzung derſelben an eine Eintheilung der theoretiſchen Wiſſenſchaften, welche mit einigen Abweichungen der Ariſtoteliſchen nachgebildet iſt, indem er Phyſik, Mathematik und Theologie unterſcheidet und die erſte für das niedrigſte, die letzte für das höchſte Ende derſelben erklärt. Dabei hat er ſogleich im Auge, daß dieſe beiden Wiſſenſchaften einige von einander abweichende Grundſätze hätten [1]). Dies bezieht ſich allerdings zunächſt auf die Trinitätslehre. Doch iſt es nicht dieſer Fall, noch andere ähnliche Fälle, in welchen die Theologie alles Begreifliche zu überſteigen ſcheint, was ihn zu der Regel führt, daß etwas in der Theologie wahr ſein könne, was in allen übrigen Wiſſenſchaften falſch ſei, vielmehr bewegt ihn dazu die Lehre, daß alle Wiſſenſchaften ihre eigenen Grundſätze haben müßten. Doch beruft er ſich für dieſe Lehre nicht auf den Ariſtoteles, ſondern auf den Cicero [2]). Daher gilt ihm ſeine Regel auch für die Phyſik und für die Mathematik [3]), ja er ſtellt ſie ohne alle Beſchränkung hin, ſo daß er zwar zugeſteht, daß es auch gemeinſchaftliche Grundſätze aller Wiſſenſchaften gebe, aber doch die eigenthümlichen Grundſätze derſelben ihm einen größern Umfang

1) Ib. I p. 1136. Ex quibus theologicae atque physicae aliquas rationes manifestum est esse diversas.

2) Ib. I p. 1137. Eruditi est hominis unum quodque, ut ipsum est, i. e. sicut rei proprietas exigit, ita de eo fidem capere tentare.

3) Ib. I p. 1140.

zu haben ſcheinen [1]). So wenig verfänglich nun auch dieſe Regel ſcheint, wenn wir ſie nach Cicero's oder Ariſtoteles's Weiſe faſſen, ſo muß ſie uns doch bedenklich machen, wenn wir ſie beſonders auf die Theologie beziehen ſehen und daran denken, zu welchen gefährlichen Folgerungen ſie ſpäter für dieſe geführt hat. In der That möchte man glauben, daß die Keime ſolcher Folgerungen ſchon bei Gerbert angelegt ſind. Er führt keine Lehre an, welche das Gemeinſchaftliche der Wiſſenſchaften vertreten könnte. Zwar wird auch die Logik unter den übrigen Wiſſenſchaften mit erwähnt [2]); aber der Grundſatz, welcher hauptſächlich zur Unterſcheidung der Theologie von den übrigen Wiſſenſchaften führt, daß nemlich die Kategorien auf Gott nicht angewendet werden dürfen, entzieht die Theologie auch den logiſchen Regeln, ſobald ſie, wie Gerbert beabſichtigt, als Wiſſenſchaft von Gott behandelt wird.

Eben dieſer Grundſatz iſt es, welcher den Platonikern dieſer Zeit die größten Schwierigkeiten machte. Es kann dem Gilbert nur zum Lobe gerechnet werden, daß er noch gründlicher als Anſelm und Abälard erkannt hatte, daß mit dem Begriffe Gottes in gleicher Weiſe ſich nicht verfahren ließe, wie mit andern Begriffen der Wiſſenſchaft. Darum will er es nun aber doch ſo wenig wie jene aufgeben, die Erkenntniß Gottes zu betreiben, vielmehr je beſſer er die Schwierigkeiten kennt, um ſo mehr ſam-

1) L. l. Quanquam igitur rerum speculationibus subjectarum aliquae sint rationes communes, plurimas tamen proprias esse necesse est. Ib. IV p. 1245.

2) Ib. I p. 1137.

melt er alle Kräfte ſeiner Bildung, Platonismus wie Chriſtenthum, um ſie zu überwinden. Er unterſcheidet nun das, was durch Gattung und eigenthümlichen Unterſchied begriffen werden kann, und was erkennbar iſt ohne ſolche Hülfsmittel. In jener Weiſe iſt Gott nicht begreiflich; aber wohl in dieſer erkennbar [1]). Wir müſſen durch Abſtraction zu ſeiner Erkenntniß emporſteigen, indem wir die Bilder der ſinnlichen Einbildungskraft hinter uns zurücklaſſen und jeden Gedanken an eine beſtimmte Art oder Gattung, an alle natürlichen, angebornen Formen abſondern, um nur das Weſen an ſich im Auge zu behalten, ſo wie auch in ähnlicher Weiſe der Gedanke der erſten Materie von uns vollzogen werden muß [2]), welches wohl am deutlichſten zeigt, daß hierdurch der Begriff Gottes nur von der Reihe aller übrigen Begriffe abgeſondert werden ſoll. Allerdings ſcheint hiernach der Gedanke Gottes ihm zu einer leeren Abſtraction zu werden; aber wir müſſen uns auch daran erinnern, daß er das einfache Weſen Gottes doch keineswegs nur als nacktes Sein gedacht wiſſen wollte, ſondern forderte, wir ſollten in ihm die Einheit des Seins und deſſen, was es iſt,

1) Ib. IV p. 1225. Nam intelligibilis quidem est, non vero comprehensibilis. Für die verſchiedenen Arten des Erkennens hat Gilbert auch die Ausdrücke ratio für die phyſiſche, disciplinalis speculatio für die mathematiſche und intellectus für die theologiſche Ib. I p. 1139. Doch wird für das Erkennen durch Gattung und Unterſchied auch integer intellectus gebraucht. Ib. IV p. 1226.

2) Ib. IV p. 1225 sq. Qualiter deus et quae dicta est primordialis materia, non possunt intelligi. Quamvis enim horum conceptionem constituat et figat mentis assensio, non tamen hoc aliquibus eorum sibi notis proprietatibus facit, sed sola illorum, quae caeteris rebus conveniunt, remotione.

erblicken. Daher kommen wir auch ſogleich zu reichern Beſtimmungen über dieſen Gedanken, indem uns Gilbert auseinander ſetzt, daß Gott in der Einheit ſeines heiligen Geiſtes in Macht, Weisheit und Güte alles das zuſammen iſt, was uns nur in zerſtreuter und verſchiedener Weiſe durch die Gaben des heiligen Geiſtes zukommt [1]). Beſonders bezieht er ſich hierbei auf die Platoniſche Lehre, daß Gott das Gute an ſich ſei [2]), welches alles Gute in ſich ſchließe.

Doch iſt dies noch ſehr unbeſtimmt. Sollte nach dieſer Vorſchrift die Erkenntniß Gottes betrieben werden, wie es in Gilbert's Beſtrebungen liegt, ſo mußte er vor allen Dingen zeigen, wie unſere Begriffe und Worte, welche das Weſen Gottes nicht ausdrücken können, doch ein beſtimmtes Verhältniß zu demſelben haben; denn wir erinnern uns daran, daß Gilbert die Übertragung phyſiſcher und mathematiſcher Begriffe auf Gott nur deswegen geſtattete, weil ſie ein Verhältniß zum Göttlichen hätten. Fragen wir nun hiernach weiter, ſo gerathen wir in den Kreis Platoniſcher Begriffe, wie ihn Gilbert ſich zurecht gelegt hatte und von welchem alle ſeine Unterſuchungen ausgehn. Es iſt dabei nur zu bedauern, daß die uns erhaltenen Schriften ihn nicht vollſtändig und zuſammenhängend entwickeln.

Es iſt unſtreitig ein Mangel in ſeiner Darſtellungsweiſe, daß er Gott ein Verhältniß zu den natürlichen Dingen zuſchreibt, da er die Anwendung aller Kategorien,

1) Ib. III p. 1190 sq.

2) Ib. IV fin p. 1273.

alſo auch des Verhältniſſes [1]) auf ihn geleugnet hatte. Doch hatte er hierbei wohl nur einen beſchränkten Begriff vom Verhältniſſe im Auge. Daß Gott Grund aller Begriffe und Dinge ſei, wollte er damit nicht leugnen, obgleich er anerkennt, daß der Begriff des Grundes nur ein Verhältniß bezeichne [2]), vielmehr iſt dies die Vorausſetzung aller ſeiner Unterſuchungen über das Verhältniß der Dinge zu Gott. Er behauptet, daß Gott ſeinem Begriffe nach Princip ſei und niemals angefangen habe dies zu ſein. Sein und Wirken iſt in ihm eins. Doch verwirft er auch die Lehre von der Schöpfung in der Zeit nicht völlig. Denn Gott dürfe auch ein zeitliches Wirken beigelegt werden, weil er überall in der Zeit, wie im Raume gegenwärtig ſei, ſeinem ganzen Weſen nach, ohne irgend wie durch dieſe Formen der Größe umſchloſſen zu werden. Nur hält er zur Unterſcheidung feſt, daß ſeine Subſtanz doch ewig bleibe, wenn auch ſein Wirken als ein zeitliches gedacht werden dürfe [3]).

Wie die meiſten Platoniker dieſer Zeit zu thun pflegen, ſtellt er aber auch ohne Bedenken neben Gott noch zwei andere Principien, die Materie und die Ideen (εἰδῆ) [4]). Wenn er die Materie als Princip ſetzt, ſo iſt

---

1) Ib. I p. 1154; p. 1162 sqq.

2) Ib. II p. 1176.

3) Ib. I p. 1156 sqq.; II p. 1176; III p. 1201 sq. Quamvis enim ipse, qui omnium principium est, nunquam quidem esse, facere vero quandoque coeperit, quia tamen in eo virtus faciendi nunquam esse coepit, dicitur, quod in eo idem est esse, quod agere.

4) Ib. I p. 1137; 1139. Tertia vero speculatio, quae omnia nativa transcendens in ipso eorum quolibet principio, scilicet

dabei nicht an Dualismus zu denken. Er betrachtet ſie als körperlos, aber als Princip der Körperwelt [1]), daher der ſinnlichen Erſcheinung und führt alle ſinnliche Erſcheinung nur auf eine gemiſchte und verworrene Auffaſſung des Wahren zurück [2]). Deswegen kann die Materie ihm auch nur als Princip des Scheins gelten, und er nennt ſie daher auch Nichts, nicht allein weil ſie, wie Gott, keine Eigenſchaften hat, ſondern auch weil ſie nichts bewirkt [3]). Gott iſt dagegen die einzige wirkende Urſache, welche allen Dingen ihr Sein gewährt [4]). Sollte man der Materie noch ein Sein beilegen wollen, ſo würde auch ſie von Gott hervorgebracht ſein müſſen.

Noch weniger wird darüber eine Frage ſein können, ob der Unterſchied, welchen Gilbert zwiſchen Gott und den Ideen macht, einer dualiſtiſchen Vorſtellungsweiſe angehöre. Denn unter Ideen verſteht Gilbert nichts anders als die urſprünglichen Vorbilder, nach welchen alles Natürliche gebildet iſt. Sofern ſie aber, als ſolche Vorbilder gedacht werden, ſind ſie einfache Formen ohne Ma-

---

vel opifice, quo auctore sunt, vel idea, a qua tanquam exemplari deducta sunt, vel ὕλῃ, in qua locata sunt, figit intuitum.

1) Ib. IV p. 1262.

2) Ib. p. 1224. Animus — — naturam primo mixtim atque confuse cogitat.

3) Ib. p. 1226. Nam etsi sit, si tamen non est aliquid aut natura aut efficientia, nihil est, ut ὕλῃ, quae secundum philosophos est, sed nequaquam aliquid est, quoniam neque natura est aliquid, ut album est quale qualitate, neque efficientia, ut albedo est qualitas eo, quod facit quale. Ib. p. 1262.

4) Ib. I p. 1138. Essentia dei, quo opifice est, — — quicquid est esse.

terie [1]). Daß nun dieſe Formen nicht als etwas von Gott Unabhängiges gedacht werden ſollen, ſieht man daraus, daß Gottes Weſen ſelbſt als die erſte Form betrachtet wird, aus welcher alles ſei, als der Werkmeiſter, welcher den urſprünglichen Vorbildern gemäß, an der Materie alles hervorbringe [2]). Denn darin beſtehe die Schöpfung, daß ſie das Daſein in etwas lege, ſo daß dadurch das, welchem es inwohne, ein Etwas ſei [3]). Die Ideen ſcheint Gilbert ſogar als Geſchöpfe zu betrachten, wenn er ſagt, daß alles Natürliche von einem vorherſeienden Geſchöpfe ſein Daſein habe [4]). Es könnte nur die Frage aufgeworfen werden, wie es komme, daß die eine Form Gottes in viele Formen ſich ſpalte. Gilbert aber ſcheint auf dieſe Frage nicht eingegangen zu ſein, weil er vorausſetzte, daß Gott der Inbegriff aller Begriffe ſei. Er bemerkt nur, die Natur habe die verſchiedenen Arten und Gattungen der Dinge geſchieden, ſo daß wir ihnen nicht allein die Einheit ihres Seins, welche ſie von Gott haben, als ihre allgemeine Grundlage zuſchreiben müſſen — denn dieſem Sein nach würden alle nur eins ſein, — ſondern auch einem jeden wäre ſein beſonderes Weſen beizulegen, durch welches es iſt, was es iſt, beſtimmt durch eine beſondere Form, einen beſon-

1) Ib. p. 1140.

2) Ib. p. 1138. Nam essentia dei, quo opifice est, quicquid est aliquid et quicquid est esse, unde illud aliquid est, et omne, quod sic inest ei, quod est aliquid, ut ei, quod est esse, adsit, prima forma dicitur. Ib. p. 1155.

3) Ib. p. 1139.

4) De sex princ. 1. Ea, quae a natura sunt, a creatura praeexistente sumunt principium.

dern Begriff [1]). Er erwähnt auch, daß die Verſchiedenheit der Individuen, der Arten und Gattungen, ſo wie alle Vielheit auf der Zweiheit beruhe [2]), und damit ſcheint angedeutet zu werden, daß die Materie hiervon die Urſache ſei. Wenn jedoch dieſer Gedanke hätte durchgeführt werden ſollen, ſo würden ſich wohl Schwierigkeiten ergeben haben, welche hinwegzuräumen die Lehre Gilbert's, ſo weit wir ſie kennen, keine Hülfsmittel darbietet.

Wenn Gilbert die Ideen auch Formen nennt, ſo beugt er doch ſorgfältig vor, daß ſie nicht für Formen oder Figuren der Körper gehalten werden. Denn die körperliche Figur iſt nur ein Bild in unſerer Seele, welches durch die Hülfe der Einbildungskraft von uns entworfen wird [3]). Dagegen die Idee wird nur durch den Verſtand erkannt, indem wir von der ſinnlichen Erſcheinung aufſteigend, was in ihr vermiſcht und verworren ſich darſtellt, unterſcheiden und im feſten Blicke des Geiſtes erkennen lernen [4]). Am Sinnlichen haftet unſere Seele nicht, ſondern ſie wird von ihm nur angezogen wie in einer vorahndenden Überlegung, erſt alsdann gewinnt ſie Sicherheit, wenn ſie in der Unterſcheidung des Sichern,

1) In Boeth. III p. 1177.

2) Ib. I p. 1135.

3) Ib. I p. 1140; 1146.

4) Ib. I p. 1138; IV p. 1224. Sed sicut in sentiendis exterioribus primo haesitat sensus, deinde in id, quod sibi subjectum est, certus figitur, ita quoque animus illius, in quod proprio motu intenditur, naturam primo mixtim atque confuse cogitat, deinde ab aliis, in quae simul cum ea offenderat, quadam propria rationis abstractione illam separat, et ipsam, sicut est, fixa acie notat.

des Bleibenden ihre feſte Zuſtimmung geben kann. Daher führt jene ſinnliche Überlegung nur den Namen der Einbildungskraft, weil ſie nur Bilder des Wahren uns vorführt; die Erkenntniß des Sichern aber, welchem wir unſere Zuſtimmung geben dürfen, heißt der Verſtand [1]). Für die natürlichen Erſcheinungen, ja ſelbſt für die mathematiſchen Begriffe haben wir ihre Urſachen zu ſuchen, und dieſe gewinnen wir erſt durch Erkenntniß der Begriffe, an welchen unſer Verſtand haften bleibt. Die allgemeinen Begriffe ſind nicht allein die Eigenſchaften, durch welche etwas das iſt, was es iſt, ſondern auch die wirkenden Principien, durch welche die natürlichen Dinge das werden, was ſie werden. Ein jedes Natürliches iſt nur dadurch, daß es eine Eigenthümlichkeit hat, welche entweder wirkt oder doch wirken kann, und dieſe Eigenthümlichkeit wird in ſeinem Begriff ausgedrückt [2]). So wird das Weiße durch die Weißheit, der Menſch durch die Menſchheit; dieſe allgemeinen Begriffe aber ſind ſelbſt wieder nur dadurch, daß ſie eine Fähigkeit etwas zu bewirken bezeichnen. Man ſieht, daß Gilbert ohne Unterſchied alle allgemeinen Begriffe, mögen ſie Arten und Gattungen der natürlichen Dinge oder Abſtractionen, ja ſelbſt ſinnliche Allgemeinheiten bezeichnen, zu den Ideen zählt, welche Principien des weltlichen Daſeins ſein ſollen.

---

1) Ib. IV p. 1225.

2) Ib. I p. 1154; IV p. 1224. Nativa namque per aliquam sui vel efficientem vel efficiendi proprietatem concipiuntur, ut album per albedinem et albedo per naturam faciendi album. Nihil enim naturalium nisi per causam et nihil mathematicorum nisi per efficiendi potestatem concipi potest.

Dieſe Lehre der Platoniker von den drei Principien bildete nun Gilbert im Einzelnen weiter aus. Steigen wir vom Allgemeinſten und Höchſten herab zum Beſondern und Niedrigſten, ſo iſt Gott die allgemeinſte Form, welche alle Ideen umfaßt, die beſondern Ideen ſind ſeine Geſchöpfe; ihm kommt allein Ewigkeit und Wahrheit im höchſten Sinne zu; aber auch die beſondern Begriffe oder Ideen haben an ſeiner Wahrheit und Ewigkeit Theil; denn ſie ſind unwandelbar, weil ſie unkörperlich ſind und das Unkörperliche, von keiner Materie Abhängige [1]) nicht verwandelt werden kann [2]). Die Ideen bezeichnen ihm die von Natur gegebenen oder eingebornen Formen der Dinge (formae nativae), durch welche dieſe Dinge etwas ſind oder eine beſtimmte Qualität, ein bleibendes Weſen haben. So iſt der einzelne Menſch durch die ihm eingeborne Menſchheit, das Thier durch die ihm eingeborne Thierheit. Für eine jede ſolcher eingebornen Formen wird ein Grund verlangt, weswegen ſie iſt, und ihren höchſten Grund finden wir in einem Muſterbilde, welches in der Idee Gottes liegt; zu ihr verhält ſich die eingeborne Form nur wie ein Beiſpiel oder ein Abbild [3]).

1) Die Materie iſt das Subject des Entſtehens und Vergehens. De sex princ. 8.

2) In Boeth. IV p. 1263. Über den Unterſchied zwiſchen aeternitas und perpetuitas ſ. ib. I p. 1158 sq.

3) Ib. I p. 1138. Johannes von Salisbury drückt metal. II, 17 die Lehre Gilbert's in folgender Weiſe aus: Universalitatem formis nativis attribuit. — — Est autem forma nativa originalis exemplum, et quae non in mente dei consistit, sed rebus creatis inhaeret. Haec Graeco eloquio dicitur εἶδος, habens se ad ideam ut exemplum ad exemplar, sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in sin-

Jede Idee nennt er auch Subſtanz, obwohl nur in einem uneigentlichen Sinne, in welchem auch Gott Subſtanz heißt. Sie iſt etwas Allgemeines gegen die beſondern Abbilder, welche in der ſinnlichen Welt ihr nachgebildet ſind. Damit man aber vom Begriffe des Allgemeinen ſich nicht täuſchen laſſe, fügt er hinzu, daß auch die Individuen in derſelben Weiſe betrachtet werden müſſen, wie die Arten und Gattungen, als allgemeine Begriffe, welche durch ihre Eigenthümlichkeiten, Arten und Gattungen in unveränderlicher Weiſe beſtimmt ſind [1]).

Hier läßt er jedoch noch einen Unterſchied eintreten, welcher ihm eigenthümlich iſt, obwohl die Keime dieſer Lehre ſchon beim Johannes Scotus liegen [2]). Er unterſcheidet nemlich zwiſchen den höhern Begriffen und den Begriffen der Individuen, weil dieſe Subſtanzen in eigentlichem Sinn darſtellten, wärend er die Gegenſtände der höhern Begriffe nur Subſiſtenzen genannt wiſſen will. Denn Subſtanzen im eigentlichen Sinne ſind ihm nur die Dinge, welche den Accidenzen zur Grundlage dienen, weswegen ſie eben Subſtanzen heißen. Die Arten und Gattungen nehmen aber keine Accidenzen an, weil ſie nicht

---

gulis, sed in omnibus universalis. Dieſe Darſtellung trifft in allen Punkten mit den Lehren Gilbert's überein, nur daß ich den Unterſchied zwiſchen εἶδος und ἰδέα bei ihm nicht finde, vielleicht weil in dem Abdruck ſeines Commentars oft εἰδέα ſteht, welches eben ſo gut εἴδη oder εἴδεα, wie er auch ſchreibt, als ἰδέαι geleſen werden könnte.

1) In Boeth. IV, p. 1233 sq.

2) S. oben S. 267. Davon, daß er die Schriften des Joh. Scot. gekannt habe, hat ſich mir kein ſicheres Zeichen darbieten wollen

wechſeln, ſondern ihren Begriffen nach immer dasſelbe bleiben. Auch die Individuen ſind zwar ihrem ewigen Weſen nach Subſiſtenzen; doch bilden ſie zugleich den Übergang in die Subſtanzen, indem ſie Accidenzen annehmen, ihnen zur Grundlage dienen und Principe oder Urſachen derſelben werden [1]). Auch giebt Gilbert zu, daß in den natürlichen Dingen die allgemeinen Begriffe und die individuellen Subſtanzen ſo mit einander verbunden ſind, daß beide der Wirklichkeit nach nicht von einander getrennt werden können. Denn das Sein, welches einem Dinge zukomme, dürfe nicht gedacht werden ohne das, welchem es zukomme, d. h. das allgemeine Weſen ſei immer nur in einer Subſtanz vorhanden; aber auch die Subſtanz könne nicht ohne ein ſolches allgemeines Weſen gedacht werden, durch welches es ein beſtimmtes Etwas iſt oder eine beſtimmte Qualität hat [2]). Er iſt alſo weit

1) Ib. I p. 1152; III p. 1194; IV p. 1223; 1238 sq. Subsistit, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Itaque genera et species, i. e. generales et speciales subsistentiae, subsistunt tantum, non substant vere. Neque enim accidentia generibus speciebusque contingunt, ut, quod sunt, accidentibus debeant. Non enim ipsa genera vel species indigent accidentibus, ut sint. Individua vero subsistunt quidem vere; nam neque ipsa individua, sicut neque genera neque species, indigent accidentibus, ut sint. — — Informata enim sunt jam propriis et specificis differentiis, per quas subsistunt. Non modo autem subsistunt, verum etiam substant individua, quoniam et accidentibus, ut esse possint, ministrant, dum sunt scilicet subjecta eis accidentibus tanquam illorum secundum rationabilem rerum creatarum ordinem causae atque principia.

2) Ib. IV p. 1238. Namque et esse et id, quod est, cujusdam consortii ratione sine se esse non possunt, ut corporalitas et corpus. Actu namque corporalitas nihil est nisi in corpore et corpus est, quod vocatur, nisi in ipso sit corporalitas, quae

davon entfernt dem allgemeinen Weſen ein abgeſondertes Sein, getrennt von der individuellen Subſtanz beizulegen, vielmehr kennt er das Allgemeine nur in den einzelnen Dingen.

Hiernach haben wir nun drei verſchiedene Grade des Seins zu unterſcheiden, die Weſen oder Subſiſtenzen, die Subſtanzen oder Individuen und die Accidenzen. Er behauptet von ihnen, daß ſie in keiner Weiſe mit einander übereinkommen, daß ſie ſchlechthin von einander unterſchieden ſind [1]). Doch bringt der mittlere Grad, die individuelle Subſtanz, die beiden übrigen mit einander in Verbindung, indem Accidenzen wie Subſiſtenzen in den Subſtanzen ihre Grundlage haben; die Accidenzen ſind dadurch zwar nicht im Allgemeinen, wie ſie in der Subſtanz ſind, aber doch am Allgemeinen, und hieraus leitet es Gilbert ab, daß jede Subſtanz auch nur die Accidenzen annehmen kann, welche ihrem Weſen entſprechen [2]). Dies hält er beſonders bei der Betrachtung der Individuen, alſo der eigentlichen Subſtanzen feſt, indem er bemerkt, daß ſie doch ihrem Weſen nach durch die Ver-

---

est ejus esse. — — Universalia, quae intellectus ex particularibus colligit, sunt, quoniam particularium illud esse dicuntur, quo ipsa particularia aliquid sunt; particularia vero non modo sunt, quod utique ex hujusmodi suo esse sunt, sed etiam substant.

1) Ib. IV p. 1223 sq.; cf. ib. I p. 1153.

2) Ib. I p. 1153; 1162; IV p. 1224; 1239. Omne etiam accidens alicujus subsistentiae additum (addictum?) est potestati et ideo accidens vocatur, quoniam illi adest, cum alicui substantium inest. Ut color adest corporalitati, ut insit corpori. — — Secundum rationabilem quendam ordinem subjectum est (sc. corpus) accidentibus, quae in se juxta subsistentias, quibus solis conveniunt, recipit.

ſchiedenheit ihrer Accidenzen keinesweges beſtimmt werden, ſondern durch ihre weſentlichen Unterſchiede, welchen die verſchiedenen Accidenzen nur folgen. Dieſe wären nur das, was am Weſen der Individuen ſei, ihre Folge oder Begleitung, ſie bewieſen das Individuum, d. h. ſie ließen es zur Erſcheinung kommen, aber ſie machten es nicht [1]). Man wird bemerken, daß er ſich dadurch der Lehre Wilhelms von Champeaux entgegenſetzt. Es fließt ihm aber auch hieraus der Unterſchied zwiſchen dem allgemeinen Weſen eines Dinges und ſeinen beſondern Zuſtänden (status), welchen er gegen die Lehre Walter's von Mortagne gebraucht, indem er behauptet, wenn die Subſiſtenzen durch verſchiedene Weiſen des Daſeins hindurchgingen, indem ihre Accidenzen ſich veränderten, wie der Menſch hindurchgehe durch den Stand der Unſchuld und der Sünde, ſo dürften dieſe wechſelnden Zuſtände nicht mit der unveränderlichen Natur ihres Weſens verwechſelt werden [2]).

Wir ſehen nun, wie Gilbert durch die Begriffe der Individuen eine Brücke ſich bahnte aus der überſinnlichen in die ſinnliche Welt. Denn in ihnen treffen die Accidenzen zuſammen, verbinden ſich verſchiedene Begriffe mit einander und kommen in eine zufällige Berührung; in ihnen haben ſie Theil an einander und treten in die verworrene Verknüpfung, welche das Weſen der ſinnlichen

1) Ib. I p. 1136. Hanc autem in naturalibus numeralem — — subsistentiarum diversitatem eorum, quae adsunt subsistentiis — —, accidentium dissimilitudo non facit, sed probat.

2) Ib. IV p. 1255 sq.; p. 1269 sq.

Welt ausmacht [1]). Deswegen iſt auch die eingeborne, von Natur gegebene Form nur etwas Vergängliches und entſteht und vergeht mit den ſinnlichen Dingen [2]), obgleich das Individuum ſelbſt als ſolches, ſofern es durch ſeine Art und ſeinen Unterſchied beſtimmt wird, immerdar bleibt. Als ſolche Individuen betrachtet er auch Körper und Seele des Menſchen; auch ihnen ſchreibt er jedem für ſich ewiges Beſtehen zu [3]); aber das ſinnliche Weſen, welches aus ihnen zuſammengeſetzt iſt, iſt auch dem Entſtehen und dem Vergehen unterworfen.

Man wird nicht verkennen, daß dieſe Unterſcheidungen Gerbert's weſentlich aus den logiſchen Schwierigkeiten hervorgegangen ſind, mit welchen ſein Jahrhundert eifrig beſchäftigt war. Es handelt ſich hier vom Subjecte und Prädicate und unter den Prädicaten werden ſolche unterſchieden, welche das Weſen des Subjects ausdrücken, und ſolche, welche nur als Accidenzen ihm anhängen [4]). Wenn man einmal über die Frage hinweg iſt, wie die Einheit des Begriffs in viele Begriffe ſich theile, ſo bietet die Verbindung des Subjects mit der erſten Art der Prädicate keine Schwierigkeit dar; denn dieſe Verbindung iſt in dem Verhältniſſe gegründet, in welchem die einzelnen Glieder im Syſtem der Begriffe unter einander vereinigt ſind. Dagegen die andere Art der Ver-

1) In Boeth. I p. 1153 sq.; Joh. Saresb. l. l. Forma nativa — — sensibilis quidem in re sensibili, sed mente concipitur insensibilis, singularis quoque in singulis, sed in omnibus universalis.

2) In Boeth. IV p. 1229.

3) Ib. p. 1256.

4) Ib. p. 1244.

bindung, welche in ſynthetiſchen Sätzen vom Subjecte Accidenzen ausſagt, bietet Schwierigkeiten dar. Wir können nicht finden, daß Gerbert ſie genügend löſte, indem er ſie auf den Begriff der individuellen Subſtanz zurückführte, vielmehr zeigt ſich hier nur ein Schwanken, indem er auf der einen Seite anzudeuten ſcheint, daß die Verbindung der Accidenzen mit der Subſtanz nur in der verworrenen Vorſtellung ſinnlicher Weſen beruhe und das wahrhafte und ewige Sein der Individuen nicht berühre, auf der andern Seite dagegen vorausſetzt, daß ſie von der Entſtehung der Dinge, welche Form und Materie mit einander verbinde, und im letzten Grunde von der Schöpfung Gottes abhänge [1]).

Der erſten Richtung ſeiner Darſtellung gehört es an, wenn er alle Accidenzen der Dinge als etwas behandelt, was an den Dingen vorkomme ohne ihr Weſen zu verändern, als etwas ihnen nur von außenher Angekommenes [2]). Er würde dieſer Richtung vielleicht mit größerer Beharrlichkeit folgen, wenn ihn nicht die Überzeugung zurückhielte, daß wir den natürlichen Dingen ein Streben nach dem Guten zuſchreiben müſſen, welchem er weſentliche Erfolge nicht abſprechen kann. Einer Platoniſchen Eintheilung folgend ſetzt er auseinander, daß wir von den natürlichen Dingen weder ſagen könnten, ſie wären gut der Subſtanz nach, denn das käme nur Gott zu, noch ſie wären gut der Theilnahme nach, denn eine

1) lb. I p. 1139; 1166 sq.; de sex princ. 8.

2) Z. B. ib. IV p. 1244. Extrinsecus affiguntur ei, quod est. Ib. p. 1271. Caetera vero, quae de ipso (sc. subsistente) extrinsecus illi affixa dicuntur, ejusdem status vocantur.

Theilnahme am Guten könnte nur dem zukommen, was ſchon vorher wäre, und Sein käme nur dem zu, welchem auch Gutſein zukäme. Aus dieſer Schwierigkeit aber zieht er ſich, indem er eine dritte Art des Guten anerkannt wiſſen will, das Gute nemlich, welches ſo genannt werde, weil es vom Guten ſei. In derſelben Weiſe, in welcher wir ein Werk des Kunſtfleißes ein menſchliches Werk nennen dürfen, ſind wir auch berechtigt, was von Gott oder vom Guten iſt, gut zu nennen, und unter dieſen Begriff fallen alle geſchaffene Weſen [1]). Hiermit aber lenkt Gilbert in den andern Weg ein, welcher alles Gute und auch die Accidenzen der Dinge von Gott ableitet, indem ſein Wille den Geſchöpfen nicht allein ihr Sein verleiht, ſondern auch ihre wechſelnden Zuſtände umwandelt, wärend doch die Macht Gottes beſtändig dieſelbe bleibt [2]). Es erſcheint ihm daher alles in der Welt als Werk Gottes, welcher die Dinge zuſammenſetzt, überall iſt, das wahre Sein aller Dinge, alles umfaſſend ohne irgend eine Theilung, jedes Sein in ſeinem einfachen Weſen enthaltend [3]). Er findet es deswegen auch der theologiſchen Wahrheit nicht zuwider, daß Gott Accidenzen in einem gewiſſen Sinne beigelegt würden [4]), ſo wie Verhältniſſe, obgleich beides im Allgemeinen und in dem-

1) Ib. III p. 1198. Quo praedicandi modo ethici omne creatum bonum esse enuntiant, denominatione videlicet, quae ideo fit, quoniam id, quod ita dicitur bonum, et ut esset et ut aliquid esset, fluxit ex eo vere auctore et causa, cujus ipsum esse bonum est.

2) Ib. IV p. 1271.

3) Ib. I p. 1155; III p. 1296; IV p. 1246.

4) Ib. IV p. 1267.

ſelben Sinn, wie es bei Geſchöpfen geſchieht, von ihm geleugnet worden war. Denn Gott iſt nicht allein ſeinem Weſen nach gut, ſondern er verleiht auch ſeinen Geſchöpfen Gutes in wechſelnder Weiſe, ihnen gleichſam den Gebrauch ſeiner Güte verſtattend [1]). Hierdurch wird jedoch der Knoten nicht ſowohl gelöſt, als zerhauen. Wir ſehen uns darauf zurückgewieſen, daß auch das Zuſammengeſetzte ſeinen Grund im erſten und einfachen Grunde aller Dinge haben müſſe; warum aber die Individuen eine Zuſammenſetzung ihres Weſens mit ihren Accidenzen annehmen, darüber erhalten wir keine Auskunft. Gilbert ſetzt nur das Natürliche dem Urſprünglichen, das Zeitliche dem Ewigen, das Zuſammengeſetzte dem Einfachen entgegen und betrachtet dieſes als den Grund, aus welchem jenes fließe [2]).

Wenn wir fragen, warum er nicht weiter vorzudringen vermag, ſo werden uns mancherlei Beſchränkungen ſeines wiſſenſchaftlichen Standpunktes beifallen müſſen. Nur die wichtigſten wollen wir hier zuſammenſtellen. Schon oben wurde bemerkt, daß er den Kreis der Ideen ſo unbeſtimmt faßte, daß ſogar die Allgemeinheiten ſinnlicher Erſcheinungsweiſen davon nicht ausgeſchloſſen bleiben. Dies mußte verwirrend auf ſeine Erklärungsweiſe einwirken; es hatte zur Folge, daß er die ſinnliche Er-

1) Ib. III p. 1201 sq. Hier wird auseinandergeſetzt, daß Gott zwar allen Geſchöpfen das Gute immer verleiht, aber nicht allen immer die Gerechtigkeit, weil dieſe nur eine Art des Guten iſt.

2) Ib. p. 1198. Sicut enim a genuino aeternum, ab aeterno temporale, ab uno alterni, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet.

ſcheinung aus der Verbindung der individuellen Subſtanzen mit andern ihnen unweſentlichen Ideen ableiten zu dürfen meinte, indem ihm ſelbſt Farbe und Körperlichkeit, Kälte, Trockenheit und Schwere als Begriffe erſchienen, welche als Accidenzen mit den einzelnen Dingen verbunden würden. Daraus, daß auf dieſe Weiſe Thätigkeiten und Miſchungen von Leiden und Thun den Werth allgemeiner Begriffe erhielten, iſt es zu erklären, daß ihm die Bedeutung der veränderlichen Zuſtände und Entwicklungen der Dinge ſo ſehr zurücktraten, daß ſie nur für äußerlich angekommene Accidenzen gelten ſollten. Zu der Beſchränkung ſeines Urtheils trug aber auch nicht wenig der enge Geſichtskreis bei, in welchem er die natürlichen Dinge auffaßte, indem ſeine Unterſuchungen die übrige Natur nur ſelten und nur flüchtig berühren und faſt allein bei der Betrachtung des Menſchen verweilen. Wenn daher von der Zuſammenſetzung der Individuen die Rede iſt, ſo dient ihm vorzugsweiſe zum Beiſpiele, wie der Menſch aus Körper und Geiſt zu einem Weſen zuſammenwachſe. Da ſind Körper und Geiſt vor ihrer Verbindung mit einander geſondert und ohne Entſtehn und Vergehn dauernde Subſtanzen, welche nur durch den Willen Gottes mit einander verbunden, ſo lange ſie einander zugeſellt bleiben, gemeinſchaftliche Erſcheinungen haben [1]). Was von der einen dieſer Subſtanzen gilt, kann deswegen auch auf die andere, wenn auch nur als Accidens übertragen werden [2]). Wir haben ſchon früher bemerkt, daß dieſe Verbindung des Geiſtes mit dem Kör-

1) Ib. I p. 1135; IV p. 1244; 1256.
2) Ib. IV p. 1267.

per in der Zeit, von welcher wir handeln, als ein gewöhnliches Beiſpiel galt von der Möglichkeit mehrere ſubſtantielle Begriffe mit einander zu verbinden; es leuchtet aber ein, daß dieſes Beiſpiel durch ſeine Dunkelheit die Natur der Sache nicht aufhellen konnte. Geeignet war es allerdings auch dazu, durch Berufung auf eine weit verbreitete Meinung den Schein zu erregen, als wäre hier die enge Verbindung der ſinnlichen Erſcheinung mit dem Weſen wirklich nachgewieſen, beſonders da der unſichtbare Geiſt ganz dazu geeignet ſchien das überſinnliche Weſen, der ſinnliche Körper die ſinnliche Erſcheinung zu vertreten. Je anſchaulicher nun in dieſem beſondern Falle die Sache zu ſein ſchien, um ſo weniger ſchien es auch nothwendig dem Verhältniſſe zwiſchen Weſen und Erſcheinung im Allgemeinen nachzuforſchen. Und doch paßt das Verhältniß zwiſchen Geiſt und Körper keineswegs auf das Geſetz, durch welches Subſtanz und Accidens mit einander verbunden werden ſollen, weil vorausgeſetzt wird, daß beide Subſtanzen ſind und Accidenzen an ſich tragen, weil auch weder der Körper als Erſcheinung des Geiſtes, noch der Geiſt als Weſen des Körpers angeſehn wird. Aber über alle ſolche Fragen, wie der Körper überſinnliche Begriffe in ſeinem Weſen enthalten, wie die Seele, immateriell, reine Form und unbeweglich [1], doch für ſich Subject der ſinnlichen Erſcheinung und veränderlicher Accidenzen werden könne, ſuchen wir bei Gilbert vergeblich nach Belehrung. Noch ein anderer Punkt, aber mit dieſem in naher Verwandt-

1) De sex princ. 2; in Boeth. IV p. 1261.

ſchaft ſtehend, wirkt ſehr beſchränkend auf ſeine Forſchungen. Nach ſeiner Lehre ſind alle Individuen oder alle wahre Subſtanzen von einem Weſen, welches ihnen von Natur beiwohnt. Auch der Menſch, auch des Menſchen Geiſt erſcheint ihm in dieſem Lichte. Es nimmt darnach alles die Geſtalt einer bleibenden Natur an, nur die Accidenzen, die Erſcheinungen der Dinge wechſeln, jedoch auch nur durch den Willen Gottes, welcher alle Stufen und Entwicklungszuſtände der Dinge beſtimmt. Dabei ſetzt nun Gilbert zwar die Freiheit des Menſchen voraus, welcher durch ſeine Seele den Leib beherſcht und bewegt [1]), aber dieſe Freiheit bleibt eine leere Vorausſetzung, welche in den Sinn des Syſtems nicht paſſen will, da alles weſentlich von Natur beſtimmt iſt, und auf welche daher Gilbert auch nur ſelten ſeinen Blick richtet. So iſt denn freilich ſeine Unterſuchung über die Dinge dieſer Welt nach allen Seiten beſchränkt; auf die Weſen, welche uns als reine Natur erſcheinen, wendet er ſelten ſeine Blicke; wenn er aber den Menſchen zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, ſo läßt er eben das außer Acht, was ihn vor allen übrigen Dingen zu einem würdigen Gegenſtande unſerer Betrachtung macht, die freie Entwicklung ſeiner Vernunft.

Man möchte glauben, um ſo eifriger werde er ſich mit der Unterſuchung der theologiſchen Lehren beſchäftigt haben. Und in der That ſeine Hauptſchrift zieht ja die Unterſuchung der natürlichen Dinge nur herbei, um durch die Unterſcheidung des Göttlichen von dem Natürlichen

1) De sex princ. 2.

die ſchwierigſten Fragen der Kirchenlehre zu beleuchten. Aber wie genau hängen die Fragen der Theologie mit der Freiheit des Menſchen zuſammen? Die Anwendungen, welche Gerbert von ſeiner Philoſophie auf die Lehren von der Trinität und von der doppelten Natur in Chriſto macht, können wir in der That nur dürftig finden. Sie beſtehen faſt nur in einer Abwehr der Einwürfe und unkirchlichen Ausdrucksweiſen, welche gegen ſie erhoben worden waren, indem er zu zeigen ſucht, daß wir die Ausdrücke Subſtanz, Perſon und Natur von Gott nicht in demſelben Sinn zu nehmen haben, in welchem wir ſie von natürlichen Dingen und ſittlichen Weſen gebrauchen [1]). Wenn es nun aber hierbei darauf ankäme zu erörtern, wodurch wir veranlaßt werden dieſe Ausdrücke, obgleich ſie nicht im eigentlichen Sinne von Gott gebraucht werden können, doch auf ihn zu übertragen, ſo bleibt Gilbert bei den allgemeinen Behauptungen ſtehen, daß die Rede doch nicht den vollen Gedanken, der Gedanke nicht den vollen Inhalt der Sache auszudrücken vermöchte, daß wir genöthigt wären in Dingen, welche die gemeine Faſſungskraft überſteigen, Worte zu gebrauchen, welche den Sinn mehr verdeckten als enthüllten, damit die tiefen Geheimniſſe der Philoſophie nicht bei den

1) Die drei Perſonen in Gott ſind nicht Dinge. In Boeth. I p. 1166 sq. Sie unterſcheiden ſich nur durch Relation von einander. Ib. p. 1164. Im Natürlichen machen verſchiedene Eigenthümlichkeiten auch verſchiedene Subſtanzen, aber nicht im Göttlichen. Ib. p. 1128; 1134; 1136 sqq. Natur und Perſon werden vom Göttlichen in einem andern Sinn, als vom Natürlichen gebraucht. Ib. IV p. 1232; 1240.

Unverſtändigen in Verachtung gerathen möchten [1]), und daß dies nun einmal die Weiſe der Sprache ſei von der Benennung natürlicher Dinge auszugehn, ſo daß wir nur durch Worte, welche vom Natürlichen entnommen wären, das Göttliche ausdrücken könnten [2]). Hier zeigt ſich unſtreitig der Mangel eines tiefern Eingehns in die Natur der ſittlichen Welt und beſonders der Religion und der Kirche.

Eben deswegen ſcheitern nun auch ſeine Verſuche den Begriff Gottes ſich vermittelſt des Verhältniſſes ſeiner Geſchöpfe zu ihm zu beſtimmen, wenn auch nicht gänzlich, doch in der Hauptſache. Bei einem rein abſtracten Begriffe Gottes will er freilich nicht ſtehen bleiben. Das Sein Gottes iſt ihm zugleich ſein Weſen, welches wir in der Einheit aller vernünftigen Begriffe zu erfaſſen haben. Gott iſt auch das Gute, durch ſeinen Willen alles Gute in der Welt hervorbringend. Allein wenn er dies auch im Allgemeinen anerkennt, ſo betrachtet er ihn doch bei weitem mehr als Schöpfer der Natur, weniger als heiligen Geiſt, weil er unſern Blick vorherſchend auf die allgemeinen Begriffe oder angebornen Formen der Dinge richtet. Das Geſchäft, durch welches wir zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen, iſt ihm daher auch ein rein theoretiſches [3]). Wir ſollen durch unſere Vernunft in den

1) Ib. I p. 1132.

2) Ib. I p. 1154.

3) Er rechnet daher die Theologie zu den phyſiſchen Wiſſenſchaften im weitern Sinne des Wortes. Von der Phyſik unterſcheidet er die Medicin, welche ihm eine praktiſche Wiſſenſchaft iſt. Es gehört dies zu den entſcheidenden Beiſpielen, daß im Mittelalter nicht immer unter Phyſik Medicin verſtanden wurde. Neben

ſinnlich verworrenen Erſcheinungen unterſcheiden lernen, was ein reiner Begriff, eine natürliche Form iſt, von Gott den Dingen eingepflanzt, und was dagegen nur als wechſelndes Accidens, dem Entſtehen und Vergehen unterworfen, an ihnen vorkommt, weil Gott gewollt hat, daß in den einzelnen Dingen die allgemeinen und einfachen Begriffe in Zuſammenſetzungen vorkommen. So meint er durch eine Betrachtung der einzelnen Weſen, von ihnen zum Allgemeinen aufſteigend, das ganze Syſtem der Begriffe und in ihm Gott erkennen zu können; denn in den einzelnen Dingen hat Gott ſeine ſchöpferiſche Macht offenbart, und wie tiefer Blickende aus den Handlungen der einzelnen Dinge ihre verborgene Natur und ihr Weſen zu erkennen vermögen, ſo werden ſie auch im Stande ſein, aus den Schöpfungen Gottes, welcher die Natur in der Zahl gegründet hat, den Schöpfer zu erforſchen [1]).

Dies iſt nun ein ſehr gemäßigter Realismus. Er verlangt nichts weiter, als daß wir die einzelnen Dinge in ihren bleibenden Eigenſchaften nicht allein für die wahren Weſen anſehen, ſondern daß wir auch in ihrer natürlichen Ordnung, in welcher ſie Arten und Gattungen untergeordnet ſind, eine Einrichtung der Natur, wie ſie

---

den praktiſchen Wiſſenſchaften erwähnt er aber auch noch die Ethik. lb. p. 1137.

1) De sex princ. 1. Communitas omnis naturalis est, quia a singularitate procedit, quae creationi adaequatur. Subtiliter autem etiam speculantes, sicut naturam in actionibus operari latenter invenimus, sic creaturarum creatorem in natura ex actu, qui numero naturam stabilivit. Daß neben numero nicht auch nach dem Schriftſpruche mensura ſteht, iſt wohl abſichtlich, um anzudeuten, daß die Natur in den Individuen geſchaffen ſei.

Gott geſchaffen hat, erblicken ſollen, ja er fordert auch dazu auf in den Accidenzen der Dinge, welche nicht minder von allgemeinen Begriffen abhängen, eine göttliche Anordnung anzuerkennen. Wenn der Nominalismus die allgemeinen Begriffe nur als weſenloſe und unwahre Gebilde unſeres Verſtandes oder unſerer Sprache betrachtet, ſo ſetzt ſich freilich Gilbert dem entgegen; aber die Wahrheit des Allgemeinen findet er doch nur in den einzelnen Geſchöpfen und im Schöpfer. In der That weicht er hierin nicht weit von der Meinung Joſcelin's ab. Eben aus dem Geſetz, nach welchem die natürliche Ordnung der Dinge zu begreifen iſt, will er den Willen und die Macht des Schöpfers erkennen [1]). In dieſer Auffaſſungsweiſe des Realismus finden wir nichts, was der Kirchenlehre zuwider wäre. Aber wir müſſen uns auch geſtehn, daß ſie für die Entwicklung und philoſophiſche Begründung der Kirchenlehre nicht ſehr fruchtbar iſt. Denn ſie wendet den Blick mehr auf die urſprüngliche, angeſchaffene Natur, als auf die Werke der Gnade und der Freiheit; die Kirche aber und ihre Lehre ſind Werke der Vernunft und einer fortſchreitenden Ordnung der Dinge. Deswegen bleibt Gilbert bei einer ſehr unbeſtimmten Erörterung der kirchlichen Formeln ſtehen, welche faſt nur dazu dient den Gegenſatz zwiſchen dem Natürlichen und dem über die Natur herſchenden Göttlichen in das Licht zu ſetzen. Seine Unfruchtbarkeit für die kirchliche Lehre führt

1) So iſt der eben angeführte Satz zu verſtehen. Die Allgemeinheit iſt eine natürliche, weil ſie aus der Natur, dem Begriffe des einzelnen Dinges (singularitas) hervorgeht, die Natur oder der Begriff des einzelnen Dinges aber iſt der Schöpfung gleich.

ihn dahin das Symboliſche in ihrer Ausdrucksweiſe hervorzuheben, und es iſt etwas Charakteriſtiſches für die Anwendung des Platonismus auf die Theologie dieſer Zeit, daß hierin Gilbert ganz auf derſelben Stufe mit Abälard ſteht. Beide wiſſen die Natur dieſer ſymboliſchen Ausdrucksweiſe nicht genauer zu erklären. Man könnte dies wohl aus der Natur der Platoniſchen Lehre ableiten. Doch werden wir noch andere platoniſirende Theologen dieſer Zeit kennen lernen, und es wird alsdann eine ſchicklichere Stelle ſich finden um das Verhältniß dieſes neuern Platonismus zur Kirchenlehre zu beurtheilen.

Sechstes Kapitel.

Theologiſche Sammlungen. Peter der Lombarde.

Sollte für die Philoſophie dieſer Zeiten ein weiterer Fortſchritt eingeleitet werden, ſo mußte man die Lehren und die Natur der Kirche ſorgfältig erforſchen und in einem Blicke zu umſpannen ſuchen, um dadurch gleichſam die empiriſche Grundlage für das philoſophiſche Nachdenken zu gewinnen. Ein ſolches Geſchäft unternahmen nun die Sammlungen der Kirchenlehren, welche faſt zu gleicher Zeit mit den ſo eben betrachteten dialektiſchen Bewegungen ſehr reichlich hervortraten, aber auch ſpäter weiter fortgeführt wurden und für die folgenden Zeiten ein größeres Anſehn behaupteten als alles, was ein Abälard und Gilbert für die Theologie geleiſtet hatten.

Wir müſſen auf dieſe theologiſchen Sammlungen einen Blick werfen. Doch glauben wir hier kürzer ſein zu dürfen, als bei den Unterſuchungen über die dialektiſchen Streitfragen, weil ſie der Philoſophie ferner ſtehn. Es wird genügen erkennen zu laſſen, wie allgemein jetzt dieſes Beſtreben verbreitet war den ganzen Umfang der Kirchenlehre und der über ſie herſchenden Streitigkeiten zur Überſicht zu bringen und an einer dieſer Sammlungen, welche am meiſten Verbreitung und Einfluß gewann, zu zeigen, in welchem Sinn ſie angelegt ſein mußten, um den Bedürfniſſen dieſer Zeit Genüge zu leiſten.

Nachdem die Kirche im 11. Jahrh. als eine geſchloſſene Einheit ſich fühlen und regen gelernt hatte, mußte in ihr das Bewußtſein ihrer Einheit in Geſetz und Lehre auch wiſſenſchaftlich ſich auszudrücken ſtreben. Es iſt bemerkt worden [1]), daß die Sammlung und Ordnung der Kirchengeſetze, welche zu Ende des 11. oder zu Anfang des 12. Jahrh. vor allen ausgezeichnet durch Ivo von Chartres betrieben wurde, auch auf die Sammlung und Ordnung der Kirchenlehren einwirken mußte. Schon zu Ende des 11. Jahrh. wurde eine theologiſche Summe unternommen [2]); wenn auch Wilhelm's von Champeaux Sammlung der Sentenzen gegen ſpätere Unternehmungen der Art bedeutend zurückſtehn mochte, ſo hatte ſie doch denſelben Zweck; in einem ähnlichen Sinne hatte Abälard

1) Liebner Hugo von St. Victor S. 216.

2) So Liebner a. a. O.; dagegen wird hist. lit. de la France XIII p. 606, wo auch einige andere Summen, die noch in Mſſ. vorhanden ſind, angeführt werden, das Alter der Summen überhaupt nur bis in das 12. Jahrh. hinaufgeführt.

ſein Ja und Nein zuſammengeſtellt. Auch darin äußerte ſich das Bedürfniß dieſer Zeit eine ordnende Zuſammenſtellung der Kirchenlehren zu beſitzen, daß der Pabſt Eugen der III. die Schrift des Johannes Damaſcenus über den orthodoxen Glauben überſetzen ließ [1]). Gewöhnlich aber ſieht man den Hildebert von Lavardin, Erzbiſchof von Tours, als den erſten an, welcher im Anfange des 12. Jahrh. die Kirchenlehren zu einer ſyſtematiſchen Überſicht zuſammengeſtellt hätte; nur aus einem Irthum; denn die Schrift, welche man als ſeine Sammlung bezeichnet hat, gehört ihm nicht an, ſondern iſt zu den Schriften Hugo's von St. Victor zu zählen [2]). Die Schrift dieſes Mannes, die Sentenzen der Vorfahren, wie er ſie nennt, oder die Summe der Sentenzen, ſcheint die älteſte von ähnlichen Sammlungen, welche, um dieſelbe Zeit entſtanden, uns erhalten worden ſind und auf die ſpätere Zeit einen bedeutenden Einfluß ausgeübt haben. Hugo, ein Deutſcher, ſchrieb dieſes Werk wahrſcheinlich um 1130 oder nicht viel ſpäter. Nach ihm verfaßte er noch eine größere Schrift über die Sacramente, welche im Weſentlichen denſelben Zweck nur ausführlicher verfolgt. Aber auch nicht viel ſpäter ſcheinen Robert Pulleyn, ein Engländer und berühmter Lehrer zuerſt zu Paris, nachher zu Oxford, und Peter der Lombarde ihre Sentenzen verfaßt zu haben, welchen ſich alsdann noch Peter von Poitiers, ein Schüler des Lombarden, Kanzler der Univerſität zu

1) Dieſe Überſetzung fällt vor der Sammlung des Lombarden. Petr. Lomb. sent. I, 19 N.

2) Dies hat zu völliger Überzeugung Liebner in den theol. Studien und Kritiken Jahrg. 4 I S. 254 ff. nachgewieſen.

Paris, mit einem Werke derſelben Art anſchloß. Den Hugo von St. Victor werden wir weiter unten genauer zu betrachten haben, weil er noch in anderer Rückſicht für unſere Geſchichte wichtig iſt. Robert Pulleyn und Peter von Poitiers haben keinen ſo entſcheidenden Einfluß auf die Entwicklung der Wiſſenſchaft ausgeübt, daß wir auf ſie beſondere Rückſicht zu nehmen hätten; dagegen die Sentenzen des Lombarden ſind das Lehrbuch für alle folgende Jahrhunderte des Mittelalters geworden. Sie verdienen daher, daß wir bei ihnen etwas verweilen.

Peter der Lombarde war in der Gegend von Novara geboren, von niederm Stande. Seine höhere wiſſenſchaftliche Bildung ſcheint er in Frankreich empfangen zu haben, wo wir ihn in Verbindung mit dem heiligen Bernhard und in der Schule von St. Victor zu Paris finden. Hier lehrte er auch die Theologie, bis er 1159 zum Biſchof von Paris ernannt wurde. Dieſe Würde hatte er aber nur kurze Zeit inne [1]). Das Anſehn, welches ſie ihm gewährte, kann daher nicht als Grund der allgemeinen Verbreitung, welche ſein Lehrbuch gewann, angeführt werden, ſo wie überhaupt keine Spur davon vorhanden iſt, daß er durch praktiſche Wirkſamkeit ſich geltend gemacht habe. Auch haben andere Schriften des Lombarden nur eine geringe Verbreitung gefunden. Es muß die Natur jenes Lehrbuches ſelbſt ſein, welche ihm ſeinen ausgebreiteten Beifall verſchaffte. Doch von Seiten des Inhalts, welchen Peter ſelbſt durch eigene Forſchung darin

1) Er ſtarb nach der hist. lit. de la France XII p. 586 im J. 1160, nach Bulaei hist. un. Par. II p. 324 sq. im J. 1164.

niederlegte, dürfte es denſelben nur in geringerm Maße verdient haben. Denn nicht einmal ſeine eigene Orthodoxie war außer allem Zweifel, und wenn auch die erſten Angriffe, welche ſie erfahren mußte, ſiegreich beſtanden wurden, ſo fanden ſich doch manche Punkte in dieſer Schrift, welche von der gemeinen Überzeugung der ſpätern Theologen nicht gebilligt und von der üblichen Lehrweiſe ausgeſchloſſen wurden [1]). Überdies aber entſchied ſich der Lombarde über manche Lehren gar nicht, über andere trug er ſeine Meinung nur zweifelhaft vor und geſtattete einem jeden anders zu wählen. Doch eben dieſe beſcheidene Zurückhaltung mochte ſelbſt die Heftigkeit der Angriffe gegen ihn mäßigen und ihm die perſönliche Liebe ſeiner Schüler ſichern [2]); gewiß war ſie dem theologiſchen, noch ſchwankenden Standpunkte ſeiner Zeit ſehr entſprechend.

Seine Bücher der Sentenzen tragen im Ganzen den Charakter einer Sammlung an ſich. Er erklärt gleich im Anfange ſeine Abſicht gegen die Ketzerei der Meinungen die ſichern Sätze des Glaubens zuſammenzuſtellen. Das Beiſpiel und die Lehre der Vorfahren will er anführen als die ſicherſten Leiter in der Enthüllung der Wahrheit. Er iſt dabei auf die Bequemlichkeit der Leſer bedacht, indem er alles unter beſtimmte Eintheilungen (distinctiones) bringt und deren Titel voranſtellt. Die

1) Daher die Formel: hic magister communiter non tenetur. Über die Streitigkeiten gegen den Petrus Lombardus vergl. Schröckh's Kircheng. XXVIII S. 527 ff.

2) Man ſehe darüber die Art, wie ſein ihn beſtreitender Schüler Johannes von Cornwall ſich über ihn äußert, b. Schröckh S. 528.

Meinungen der Kirchenväter giebt er mit ihren eigenen Worten, damit man nicht nöthig habe mit vieler Mühe ſie zuſammenzuſuchen. Nur das Wichtigſte will er dabei berückſichtigen, es aber vollſtändig geben. Auch übergeht er die ſcheinbaren Widerſprüche ſeiner Autoritäten nicht; er ſucht ſie zu löſen, damit kein Zweifel an der Lehre der Kirche übrig bleibe, und dabei kann er denn freilich nicht umhin auch ſeine eigene Meinung zu faſſen und ſeine dialektiſche Fertigkeit in der Löſung ſchwieriger Fragen geltend zu machen. Aber er iſt hierin ohne Anmaßung; er weiß es, wie leicht Worte Anſtoß geben können, wie leicht ſie verkehrt und von Widerſachern zu misgünſtiger Deutung gemißbraucht werden; deswegen macht er nicht ſelten darauf aufmerkſam, daß unter verſchiedenen Worten doch auch wohl derſelbe Sinn verborgen ſein könnte [1]). In beſonders ſchwierigen Fragen möchte er lieber ſeiner Entſcheidung ſich enthalten oder, wie er ſich ausdrückt, lieber ſchweigend andere hören, als redend Übelwollenden Gelegenheit zur Verläumdung bieten [2]); aber die, welche ihn um Belehrung bitten, oder auch ſein perſönlicher Antheil an der Sache drängen ihn zur Entſcheidung [3]). So bleibt ſeine Schrift nicht bloß bei einer Sammlung ſtehen. Über manche Lehrſätze iſt ſie zu einer entſcheidenden Autorität geworden; andere ihm eigenthümliche Meinungen hat man ſpäter aus der gemeinen Lehre ausgeſchieden. Doch betrifft alles dies nur

1) Man vergl. z. B. die Stellung, welche er gegen die Griech. Kirche in der Lehre von der Trinität behauptet. Sent. libr. I, 11 D.
2) Ib. I, 19 O; 40 C.
3) Ib. I, 7 D.

einzelne Punkte; die Wirkung der Schrift darf in diesen nicht gesucht werden, sondern in ihrer Anlage, welche sie als ein bequemes Handbuch empfal, eine große Zahl von Untersuchungen in eine passende Ordnung brachte und durch die Ruhe ihrer Forschung und die Bescheidenheit ihres Tons zu weitern Untersuchungen aufforderte.

Welche Anordnung auch ein solches theologisches System beobachten mochte, ein entschiedener Gegensatz gegen die philosophischen Lehren, welche wir eben betrachtet haben, mußte darin sich kenntlich machen. Die letztern hatten die Natur der Dinge im Auge; ihr Wesen nach ihren Begriffen zu bestimmen, wie es in unveränderlicher Weise in der übersinnlichen Welt der Ideen fest gesetzt ist, galt ihnen für die Hauptsache. Wenn sie auch den Menschen als Art und als Individuum hierbei nicht übersehen konnten, so wandten sie doch bei der Untersuchung menschlicher Dinge dieselbe Methode an, welche sie bei Dingen der Natur für die einzig richtige hielten. Sie wollten nur sein Wesen, seine Natur erkennen. Jede theologische Lehre dagegen, welche den vollen Gehalt der Kirchenlehre zu umfassen strebte, mußte das Sittliche in den Vordergrund der Untersuchung stellen; wenn sie auch auf die Erforschung des göttlichen Wesens zielte, so konnte sie doch nicht übersehen, daß ihr Zweck nur vermittelst der Kirche, d. h. einer Gemeinschaft des sittlichen Lebens erreicht werden sollte. In diesem Punkte finden wir daher auch die Sentenzensammler dieser Zeit in Übereinstimmung mit einander. Hugo von St. Victor hebt mit der Untersuchung der drei theologischen Tugenden, des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe an. Petrus Lombardus läßt diesel-

ben zwar zurücktreten, ſie werden erſt ſpäter von ihm eingeſchaltet, aber ſeine Eintheilung der Dinge, mit welcher er, vom Auguſtinus entnommen, beginnt, in ſolche, welche man gebraucht, und in ſolche, welche man genießt, weiſt ihn unmittelbar auf den Unterſchied zwiſchen Mittel und Zweck hin. Es iſt Gott als höchſtes Gut gedacht, welcher allein Gegenſtand des Genuſſes ſein ſoll, die körperlichen, ſinnlichen Dinge ſollen nur gebraucht werden. Zwiſchen beide Arten der Dinge ſchieben ſich alsdann die Dinge ein, welche genießen und gebrauchen, die Subjecte des ſittlichen Lebens, beſonders die Menſchen [1]). Dieſe Eintheilung hat einen rein ethiſchen Charakter. Indem auch die Engel mit unter die Dinge, welche genießen und gebrauchen, aufgenommen werden, entfaltet ſich uns die ganze ethiſche Weltanſicht, auf welcher die chriſtliche Kirche beruht. Um ſo ſtrenger hält Peter an ihr feſt, je gewiſſer es ihm iſt, daß die Engel nicht minder als die Menſchen in einem Fortſchreiten ihres Verdienſtes und ihres Lohnes bis zum jüngſten Gerichte ſind [2]).

Dieſe ethiſche Haltung durchdringt das ganze Syſtem, wenn wir es ſo nennen dürfen. Damit das nicht überſehen werde, müſſen wir es kurz zur Überſicht bringen.

Nach der erſten Eintheilung, von welcher ſo eben die Rede war, zieht Petrus eine zweite herbei, welche Dinge und Zeichen unterſcheidet. Von den erſten handelt der erſte, von den andern der zweite Theil des Syſtems.

Unter den Dingen ſteht Gott obenan, d. h. das höchſte

1) lb. I, 1 B.

2) lb. II, 11 D. Es gehört dies zu den Artikeln, welche angefochten wurden.

Gut, von welchem alles unſer ſittliches Handeln abhängig iſt. Hieran ſchließt ſich die Unterſuchung über die Schöpfung an, in welcher die natürlichen Dinge nur ſehr wenig berückſichtigt werden; denn der heilige Gott hat nur das den heiligen Schriftſtellern in den Mund gelegt, was unſerm Heile dient [1]). Petrus Lombardus ſucht zwar die Ausſprüche der heiligen Schrift über die natürliche Zuſammenſetzung der Welt mit den Erfahrungen, wie die Wiſſenſchaft ſeiner Zeit ſie auffaßte, zu vereinigen, verweilt jedoch bei dieſen Unterſuchungen nur wenig. Seine Hauptſache ſind ihm die ſittlichen Subjecte, die Engel und die Menſchen, deren Natur er nur in Beziehung auf das Gute und Böſe, zwiſchen welchen ihnen die Wahl frei ſtand, zu erörtern trachtet. An ihre Schöpfung ſchließt ſich ihm ſogleich ihr Fall und ihre Befeſtigung in der Gnade an. Es treten dabei die Fragen über die Fortpflanzung der Sünde unter den Menſchen und über die Entſtehung der menſchlichen Seelen ein, ſo wie auch an dieſer Stelle die Natur des Guten und des Böſen erörtert wird. Daß dieſe Entwicklungen des menſchlichen Lebens unter einem höhern Einfluſſe ſtehen, mit dem Wirken der guten und böſen Engel und der göttlichen Gnade durch ſie einen Zuſammenhang durch die ganze Welt haben, tritt an mehrern Punkten der Lehre heraus. Aus dem ſündigen Zuſtande des Menſchen wird alsdann die Nothwendigkeit der Erlöſung abgeleitet, durch die Erſcheinung nemlich Gottes auf Erden in menſchlicher Geſtalt, an welchen Vorgang wir uns nun anſchließen ſol-

1) Ib. II, 14 C.

len im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe Gottes und nicht weniger in der Liebe des Nächſten. Auch die vier Cardinaltugenden werden hierbei nicht übergangen; von ihnen wird gezeigt, wie ſie eins ſind, alle in der Liebe Gottes gegründet, von welcher auch das ganze Geſetz und alle unſere Pflichten abhangen. Mit einer Auseinanderſetzung dieſer nach den zehn Geboten und einer Vergleichung des alten Geſetzes mit dem Evangelio ſchließt dieſer erſte Theil der Unterſuchung.

Im zweiten Theile ſeines Werkes ſetzt der Lombarde nun erſt, wie man ſagen könnte, die vorzugsweiſe poſitiven Lehren des Chriſtenthums und freilich auch der Hierarchie auseinander. Man kann hier bemerken, daß die Lehre Abälard's und Gilbert's von der Nothwendigkeit den Begriff Gottes ſymboliſch darzuſtellen in dieſer Zeit eine ganz allgemeine Verbreitung hat. Auch die Lehre des Lombarden, indem er die Nothwendigkeit heiliger Zeichen für die Gottesverehrung auseinanderſetzt, wendet ſich dieſem Gedanken zu. Unter dieſen Zeichen verſteht er aber die Sacramente. Sie ſind der Kirche verliehen worden, um den Menſchen, welcher vor der Sünde Gott ohne Vermittlung ſchaute [1]), nach ſeinem Falle durch Vermittlung mit der Quelle ſeines Heiles in Verbindung zu bringen. Zu dieſem Zwecke iſt in menſchliche und weltliche Dinge eine göttliche Kraft und Bedeutung gelegt worden, welche ſie zu Zeichen eines Höhern macht. Das Ganze dieſer Lehren ſchließt alsdann mit einer Hinweiſung auf die letzten Dinge, in welchen der Zweck aller

1) Hic non tenetur. Ib. IV, 1 C.

Heilsmittel sich offenbaren soll, auf die Auferstehung und das Gericht.

Man wird diese Anordnung einfach finden, aber vielleicht auch die philosophische Kunst in ihr vermissen, welche man von einem Lehrbuche so vieler Philosophen voraussetzen möchte. Wenn auch zugegeben werden sollte, daß für den ethischen Gedanken, welcher durch dieses Werk hindurchgeht, es nothwendig war zuerst den Begriff des höchsten Guts, welches zugleich Princip aller Dinge ist, alsdann die von ihm abhängigen Wesen zu untersuchen und auseinander zu setzen, nicht allein wie sie ursprünglich für das Gute ausgerüstet waren, sondern auch wie sie nachher durch die Sünde verdorben worden und wie es deswegen nothwendig war, daß ihre Natur wiederhergestellt und sie mit neuen Hülfsmitteln ausgerüstet wurden, um die Sünde besiegen zu lernen, so wird man doch meinen, daß es eine zu dürftige Ausstattung des sittlichen Lebens sei, wenn nun dieses allein auf die Zeichen und die Wirksamkeit der Sacramente angewiesen wurde. Daß man hiermit sich begnügen konnte, wird allerdings nur aus dem beschränkten ethischen Gesichtspunkte des Mittelalters erklärt werden können, in welchem die Kirche selbst im Gegensatze gegen das weltliche Leben sich erblickte und daher den sittlichen Gehalt des ganzen weltlichen Lebens nicht in sich aufnehmen konnte. Daher mußten die physischen Mittel zur Erreichung unseres Zwecks, daher mußte die Natur der Geschöpfe und eben so unser sittlicher Verkehr mit ihnen nur in einem verkürzenden Gesichtspunkte sich darstellen. Wenn man dies beachtet, so wird man nicht anstehn die Sentenzen des Lombarden

für ein geeignetes Lehrbuch anzuerkennen, in deſſen weite Falten alle philoſophiſche Lehren des Mittelalters eingetragen werden konnten.

In ihm ſelbſt ſpielt freilich der philoſophiſche Gedanke nur eine untergeordnete Rolle, wenn wir das allein berückſichtigen, was Petrus Lombardus von ſeinem Eigenen hinzuthut. In dem Stoffe dagegen, welchen er aus der Überlieferung der Kirche entnimmt, ſind nicht wenige philoſophiſche Anregungen enthalten; ſelbſt die philoſophiſchen Unterſuchungen der nächſtvergangenen Zeit haben einen nicht unbedeutenden Einfluß auf ihn ausgeübt. Dieſer macht ſich ſogar in der Eintheilung und Anordnung des ganzen Werkes bemerklich. Wenn Peter ausgeht von dem Unterſchiede zwiſchen Zeichen und Dingen, ſo erinnert uns dies an die Streitigkeiten zwiſchen Nominalismus und Realismus, in welchem es ſich um denſelben Gegenſatz handelte. Peter berührt dieſen Streit jedoch nur obenhin, indem er nach dem Ausſpruche des Auguſtinus, was kein Ding, ſei nichts, ſeine Meinung für den Realismus abgiebt. Er faßt den Begriff des Dinges in weiteſter Bedeutung, indem er erklärt, daß ein jedes Zeichen zugleich ein Ding ſei. Von der entgegengeſetzten Seite wird dem Begriffe des Zeichens eine ſo weite Bedeutung nicht zugeſtanden. Nicht jedes Ding iſt auch Zeichen, ſondern Zeichen wird es erſt dadurch, daß es angewendet wird zur Bezeichnung [1]). Nach dieſer Erklärung würde er nun wohl zugeſtehn können, daß jedes Geſchöpf ein Zeichen werden könnte; denn alles Sichtbare ſoll zur Erkenntniß

1) Ib. I, 1 A.

des Unſichtbaren, alles Zeitliche dazu dienen uns den Genuß des Ewigen zu verſchaffen. Jedes Geſchöpf kann daher auch zur Bezeichnung Gottes gebraucht werden. Dagegen Gott kann nicht gebraucht, ſondern nur genoſſen werden, d. h. ihn haben wir als ein Ding zu betrachten, welchem wir nur aus Liebe ſeiner ſelbſt wegen anhängen ſollen; daher kann er auch nicht zum Zeichen dienen. Obwohl nun dabei allerdings auch der Zweifel geäußert wird, ob Gott ein Ding genannt werden dürfe, da er vielmehr Urſache aller Dinge ſei, ja ob er Urſache mit Recht heiße, weil es ſchwer halte einen Namen für das zu finden, was alles übertrifft [1]), ſo bleibt es doch bei jener Unterſcheidung, nach welcher nicht alle Dinge auch Zeichen ſein können.

Wenn nun hierin auch nur ein allzu raſcher Abſchluß jener philoſophiſchen Streitigkeiten erblickt werden ſollte, ſo macht dieſe von einem allgemeinen Standpunkte ausgehende Unterſuchung doch nicht ohne Grund darauf aufmerkſam, daß der Gegenſatz zwiſchen Dingen und Zeichen, wozu auch die Worte gehören, für das Daſein der Geſchöpfe nur einen verhältnißmäßigen Werth habe. Um ſo ſtärker tritt dagegen der Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen, zwiſchen dem höchſten Gut und den relativen Gütern hervor. Selbſt die Dinge, welche des höchſten Gutes genießen ſollen, treten unter die Reihe der Güter, welche zu einem höhern Zwecke gebraucht werden können. Selbſt die Menſchen und ihre Tugenden ſollen wir daher nur Gottes wegen lieben [2]); die Engel aber

1) Ib. I, 1 B.
2) Ib. I, 1 F; H.

müſſen in näherer oder fernerer Weiſe ſeinem Werke dienen [1]). Und mit dieſem ſtrengen Gegenſatze verbindet ſich denn auch ein Gedanke, welcher durch die Streitigkeiten zwiſchen Nominaliſten und Realiſten in ſtärkerem Maße angeregt, auch von dem Lombarden in ſeiner vollen Kraft behauptet wird, der Gedanke, daß Gott, weſentlich von allen übrigen Dingen verſchieden, durch kein Zeichen, durch kein Wort, durch keinen Gedanken genügend ausgedrückt werden könne, vielmehr alle Weſen der Welt als Zeichen ſeines Weſens betrachtet werden ſollen. Dies wird unmittelbar an den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus angeſchloſſen, indem den Meinungen, welche aus ihm über die Trinitätslehre hervorgegangen waren, als verhielte ſich die Einheit Gottes zu der Dreiheit ſeiner Perſonen, wie das Allgemeine oder die Materie zu ihren Formen, entgegengeſetzt wird, daß dieſe Unterſcheidungen auf Gott ſich nicht anwenden ließen [2]). Wie Abälard und Gilbert klagt auch der Lombarde über die Dürftigkeit der menſchlichen Sprache [3]) und hebt das Überſchwengliche im Begriffe Gottes hervor, zwar nicht ſelten in beſonderer Beziehung zu der Trinitätslehre, aber nicht weniger ſtark auch ohne dieſelbe, wenn er in das Auge faßt, wie er die ewige und unveränderliche Wahrheit aller Dinge, alles Seins, welcher nichts gleich kommt, ein einfaches Weſen ohne alle Unterſcheidung iſt. Er allein iſt im wahren Sinne des Wortes; er weiß nichts von

1) lb. II, 10 F. Jede Seele hat einen guten Engel zu ihrem Schutze, einen böſen zu ihrer Übung. lb. II, 11.

2) lb. I, 19 H sqq.

3) lb. I, 23 D.

Geweſenſein oder Seinwerden [1]). Wer wollte ihn mit den körperlichen Geſchöpfen vergleichen, welche veränderlich und theilbar, der Verminderung und Vermehrung unterworfen, in welchen die Theile kleiner als das Ganze ſind? Zwar die geiſtigen Geſchöpfe erſcheinen uns im Verhältniß zu den körperlichen als einfach, weil ſie nicht über den Raum ausgebreitet, ſondern in jedem Theile desſelben ganz ſind; aber wahre Einfachheit kommt doch auch ihnen nicht zu, denn ſie ſind veränderlich, der Steigerung und Schwächung ihrer Thätigkeiten unterworfen; auch haben wir an ihnen verſchiedene Thätigkeiten und verſchiedene Zuſtände zu unterſcheiden [2]). In Gott dagegen iſt von allem dieſem nichts; in ihm iſt nicht etwas anderes, was hat, etwas anderes, was er hat, vielmehr das Lebendige und das Leben iſt in ihm eins [3]). Er iſt daher auch über allen Kategorien; Subſtanz wird er nur misbräuchlich genannt.

Dabei kann ſich aber Petrus doch natürlich nicht enthalten über Gott Reden aus philoſophiſcher oder gemeiner Vorſtellungsweiſe zu führen. Obgleich er zweifelt, ob wir Gott auch nur Urſache, Princip der Dinge nennen dürfen, beruht doch ſeine ganze ethiſche Anſicht darauf, daß wir Gott als Anfang und Ende der Dinge zu betrachten haben. Obgleich wir Gott nicht als Subſtanz anſehn ſollen, unterſcheidet er doch ſolche Ausſagen von

1) Ib. I, 8 A.

2) Ib. I, 8 D; E.

3) Ib, I, 8 I. Sicut ad semet ipsum dicitur vivus habendo vitam et eadem vita est ipse. Propter hoc utique natura haec dicitur simplex, quod non est aliud habens et aliud id, quod habet, sicut in caeteris rebus est.

ihm, welche ſeine Subſtanz, und ſolche, welche ſeine Verhältniſſe betreffen, denn auch Verhältniſſe ſollen wir Gott zuſchreiben können, nur nicht als veränderliche Accidenzen [1]). Wir werden uns bei ſolchen Lehren daran erinnern müſſen, daß wir Worte, wie Dinge als Zeichen Gottes zu betrachten haben, welche ſeine Wahrheit andeuten, aber nicht ausdrücken können. Zu dieſen heiligen Zeichen, zu dieſen Sacramenten haben wir auch die ganze Lehre von der Einheit und Dreiheit Gottes zu zählen. Wir verherlichen in ihr nur Gottes Wiſſenſchaft, indem wir zeigen, wie wenig wir ſie ausdrücken können [2]). In der That beweiſt ſich der Menſch in allem ſeinen Sein, ſeinem Thun und ſeiner Rede nur als ein Zeichen der Macht und der Güte Gottes. Denn Gott iſt allen Dingen gegenwärtig ſeiner Macht und ſeinem Weſen nach; aber in einer vollkommnern Weiſe wohnt er in den heiligen Geiſtern und Seelen durch ſeine Gnade [3]). Auch an dieſem Vorzuge, welcher dem Reiche der Gnade vor dem Reiche der Natur gegeben wird, erkennen wir die Herſchaft des Ethiſchen in der Lehre des Lombarden. Es folgt daraus, daß ſie die Gegenwart Gottes vor al-

1) lb. I, 26 C.

2) lb. I, 34 I. De sacramento unitatis atque trinitatis summae et ineffabilis multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profitemur, sed potius ex nobis mirificatam ejus scientiam nec potuisse nos ad illam.

3) lb. I, 37 A. Deus incommutabiliter semper in se existens praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutatione. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans.

lem in der christlichen Kirche sucht, welcher die wahren Sacramente in Worten und Handlungen anvertraut sind. Von der Philosophie der Heiden will der Lombarde daher nicht viel wissen. Zwar gesteht er zu, daß sie durch ihre vernünftige Natur und durch die Werke Gottes belehrt zur Erkenntniß des Schöpfers gelangen konnte, und beschreibt verschiedene Wege, auf welchen es der Vernunft gelinge das Sein Gottes zu beweisen; zwar erkennt er auch mit dem Augustinus an, daß in der Natur und im Geiste die Spuren der Dreieinigkeit sich finden und von den alten Philosophen wie im Schatten gesehen werden konnten; aber eine hinreichende Erkenntniß derselben spricht er ihnen doch ab; eine solche könne nur durch die Offenbarung der Lehre oder der innern Inspiration erlangt werden [1]).

Daher werden wir uns auch nicht darüber wundern können, daß Petrus den Platon und den Aristoteles nur erwähnt, um ihnen zu widersprechen. Bedenklicher ist es freilich, daß dies in einer Weise geschieht, welche nur eine ganz oberflächliche Auffassung ihrer Lehren verräth. Es sind aber eben die Formeln der Platoniker unter seinen Zeitgenossen, welche er nach oberflächlicher Deutung verwirft, so daß wir deutlich sehen, wie er damit auch die Philosophie seiner Zeitgenossen angreift. Beide Philosophen des Alterthums werden getadelt, weil sie nicht ein Princip aller Dinge angenommen hätten, sondern drei, Gott, das Urbild und die Materie, oder die Materie, die Form und die bewegende Ursache, so daß Gott nicht

1) Ib. I, 3 A—F.

als Schöpfer, ſondern nur als der bildende Künſtler der Welt von ihnen betrachtet würde. Der Lehre des Ariſtoteles wird überdies vorgeworfen, daß ſie die Welt für ewig hielte [1]). Wenn nun hierdurch der Lombarde in einen ziemlich ſchroffen Gegenſatz gegen den Theil ſeiner philoſophirenden Zeitgenoſſen ſich ſtellte, welcher den Inhalt der alten Philoſophie in die Theologie zu ziehen ſuchte, ſo greift er nicht weniger die Dialektiker an, welche auch nur die Form ihrer theologiſchen Lehre von der Philoſophie borgen wollten. Denn er verwirft die allgemeine Geltung, welche die Dialektik dem Satze des Widerſpruchs zuſchrieb, und zwar nicht für die Anwendung auf den überſchwenglichen Begriff Gottes, auf die Theologie, für welche ja auch Gilbert andere Geſetze des Denkens als für die Erkenntniß des Natürlichen gefordert hatte, ſondern für die Beurtheilung der Menſchen nach ſittlicher Schätzung des Guten und des Böſen [2]), alſo in Beziehung auf einen Punkt, welcher in die ganze Denkweiſe des kirchlichen Syſtems auf das tiefſte eingreifen mußte. Dies muß uns um ſo auffallender ſein, je weniger Petrus Lombardus in der Betrachtung des Böſen über den Standpunkt ſeiner Vorgänger ſich erhebt. Er erblickt in ihm nur etwas Verneinendes [3]), und man ſollte meinen, es ließe ſich darin kein Widerſpruch entdecken, daß an beſchränkten Geſchöpfen ein ſolches Ver-

1) lb. II, 1 A sq.

2) lb. II, 34 F. Ideoque in his contrariis, quae mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria.

3) lb. II, 35 D.

neinendes neben ihrer bejahten Natur gefunden werde. Aber die ganze Weiſe, in welcher dieſer Streit gegen den Satz des Widerſpruchs geführt wird, indem er die Deutung erhält, als ließe er überhaupt Entgegengeſetztes nicht in demſelben Subjecte zu, indem er angewendet wird auf Gutes und Böſes, als würde das Böſe vom Guten ſelbſt ausgeſagt, wenn man einen Menſchen böſe nenne, welcher doch als Natur nothwendig und gut ſei [1]; alles dies giebt deutlich zu erkennen, daß der Lombarde hier auf einem Felde ſich befindet, auf welchem ſeine Stärke nicht zu ſuchen iſt. Wir können daher nicht anders urtheilen, als daß dieſes allgemein angenommene Lehrbuch der Theologie von der philoſophiſchen Bildung jener Zeit nur ſehr wenig in ſich aufgenommen hatte, ja in einem Streit gegen dieſe Bildung ſtand, welcher nur auf Misverſtändniſſen beruhte.

Dies dürfte nun doch nicht gehindert haben, daß der ſittliche Gedanke, welcher die Kirchenlehre belebte, auch in dieſer Zuſammenſtellung ſeine Kraft beweiſen konnte. Aber freilich in den Lehren des Lombarden finden wir von dieſer Kraft nur ſchwache Beweiſe. Er hält ſich überall an die Überlieferungen, an das, was ſeiner Zeit ſchon geläufig war. Die Entſcheidungen, welche er zu ſeinen Überlieferungen hinzufügt, beweiſen meiſtens nur, daß er aus Unkenntniß der Schwierigkeiten und des Schwankenden in den Grundlagen ſeines Urtheils mit größerer Zuverſicht zugreift. Doch wollen wir damit nicht ſagen, daß der ethiſche Gehalt der Kirchenlehre nicht deutlich

1) lb. II, 34 E.

durch das ganze Werk hindurchleuchte, nur iſt dies mehr eine Folge der ſchon früher entwickelten Lehre, als der eigenen Anſtrengungen des Verfaſſers, eine Folge, welche in der Zuſammenſtellung der einzelnen Sätze nur klarer hervortrat. Und ein Bewußtſein hiervon dürfen wir dem Lombarden wohl nicht abſprechen. Auf ihm beruht der Gegenſatz, in welchem er gegen die Platoniker ſeiner Zeit ſich findet, wenn dieſe ihre Forſchung den Gründen der Natur zugewendet hatten. Selbſt in den Lehren, welche eine ſtreng theoretiſche Haltung zu haben ſcheinen, macht es ſich bemerklich, wie er ihnen eine praktiſche Richtung zu geben ſucht. Seine Trinitätslehre bewegt ſich zwar ganz in den üblichen Formeln, welche kaum noch die erſten Beweggründe ihrer Entſtehung durchblicken ließen. Aber er äußert auch gelegentlich, daß die Unterſcheidungen, welche hier eingeführt würden, von der Einheit, Zweiheit und Dreiheit, von der Vielheit der Perſonen in Gott, mehr dem Zwecke dienen ſollten Größe und Verſchiedenheit der Eigenſchaften vom Gedanken Gottes zu entfernen und an ſeine Einfachheit zu erinnern, als etwas dadurch zu ſetzen [1]). Für die ethiſche Grundlage mußte von der Trinitätslehre beſonders der Begriff des heiligen Geiſtes von Wichtigkeit ſein; dieſer wird denn auch vom Lombarden in einer Weiſe behandelt, welcher man wohl eine Vorliebe und einen zu eigener Forſchung anregenden Antheil anmerken kann. Wie der Begriff des heiligen Geiſtes ihn von ſeinem ethiſchen Standpunkte aus erſt in das Werden der Welt einführt, weil das Werden in ſei-

1) Hic non tenetur. Ib. I, 24 A sq.

nem ganzen Umfange von ihm auf das ſittliche Leben bezogen wird, das ſieht man an ſeiner Lehre, daß Gott Vater und Sohn Principien von Ewigkeit her ſind, weil ſie als Gründe des heiligen Geiſtes ein ewiges Princip begründen, daß aber der heilige Geiſt nicht Princip von Ewigkeit her geweſen, ſondern es zu ſein angefangen habe, weil er nur Princip in Beziehung auf die Geſchöpfe ſei [1]). Daher wird denn auch der zeitliche Ausgang des heiligen Geiſtes von ſeinem ewigen Ausgange unterſchieden und in jener die Weiſe umfaßt, wie der heilige Geiſt den geſchaffenen Weſen ſich mittheilt [2]). Mit Recht wird man ſagen können, daß auf dieſem Begriffe des heiligen Geiſtes es beruhe, wenn die erſten Beweggründe der Trinitätslehre in dieſem Syſteme der Theologie noch nicht ganz verdeckt ſind. Wir hören ſie beſonders anklingen, wenn auseinandergeſetzt wird, daß der heilige Geiſt zwar die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt, aber nicht weniger unſere Liebe zu Gott und zu unſern Nächſten iſt. Die Liebe iſt Gott aus Gott; der heilige Geiſt macht Gott bleiben in uns und uns bleiben in ihm [3]). Nicht minder geht dieſe ſittliche Anſicht daraus hervor, daß die Erkenntniß der Wahrheit nicht in den ſtehenden Formen der Natur, ſondern in der fortſchreitenden Entwicklung der Geiſter geſucht wird. Schon früher wurde bemerkt, daß Petrus Lombardus nicht allein den Menſchen, ſondern auch den Engeln ein fortſchreitendes Leben

1) Ib. I, 29 B.

2) Ib. I, 14 A.

3) Ib. I, 17 B; D. Deus ergo ex Deo est dilectio. Auch dieſe Sätze wurden ſpäter verworfen.

zuſchrieb. So wie die geſchaffene Materie zuerſt eine ungeformte Maſſe, verworren und ununterſchieden war, weswegen ſie von den Griechen Chaos genannt wurde, alsdann aber erſt von Gott ihre Geſtalt erhielt, ſo wurde auch die geiſtige und engliſche Natur zuerſt zwar ihrem Weſen nach geformt, mußte aber doch erſt nachher durch ihre Liebe und Hinwendung zu Gott ihre volle Form erhalten, ſo daß ſie in ihrem erſten Zuſtande als unförmlich angeſehn werden kann [1]). Deswegen ſollen die Engel eben ſo wie wir durch Freiheit und Gnade in ihrem Verdienſt und ihrer Seligkeit wachſen bis zum jüngſten Gerichte [2]); auch von jenen wie von uns gilt die Regel, daß jeder nur ſo viel erkennt, als er liebt [3]), eine Regel, welche auf das entſchiedenſte ausdrückt, daß alle Wiſſenſchaft als ein ſittliches Werk betrachtet werden und daher vom Willen abhängig ſein ſoll.

Wir glauben nicht nöthig zu haben genauer in die Einzelheiten des theologiſchen Syſtems einzugehn, welches der Lombarde aufſtellte. Jedoch über das, was ihm ſein Anſehn für die folgenden Zeiten verſchaffte, müſſen wir noch einiges hinzufügen. Wir können hierin zweierlei unterſcheiden, etwas, was ihm mit andern Unternehmungen derſelben Art gemeinſchaftlich war, etwas anderes, was ihn vor dieſen auszeichnete. Das erſtere beruht auf dem Gegenſatze, in welchem es zu den philoſophiſchen Unterſuchungen der Platoniker in der erſten Hälfte des 12. Jahrh. ſteht. In dieſer Beziehung iſt es als ein Fort-

1) Ib. II, 2 G.
2) Ib. II, 11 D sqq. Auch dies iſt ein verworfener Satz.
3) Ib. II, 9 D.

ſchritt zu betrachten, daß der ethiſche Gehalt der Kirchenlehre über die Weiſe der Forſchung hinaustrieb, welche alles nur ſeinen allgemeinen und feſtſtehenden Begriffen nach erkennen wollte. Über dieſen Punkt haben wir ſchon das Nöthige beigebracht. Was aber ſeine Zuſammenſtellung vor andern Unternehmungen derſelben Art auszeichnete, finden wir theils in der Einfachheit, theils in der Beſtimmtheit ſeiner Lehren über das ſittlich-kirchliche Leben. Was die erſte betrifft, ſo iſt zwar oft über das Verwickelte und Überladene ſeiner Unterſcheidungen geklagt worden und es iſt nicht zu leugnen, daß er vieles dieſer Art hat, was uns jetzt unnütz erſcheint; aber man hat dabei nicht bedacht, wie nöthig ſolche Unterſcheidungen einer Zeit erſcheinen mußten, welche von der Autorität der Frühern abhängiger war, als wir, weil ſie von dieſen Autoritäten ihren Unterricht zu entnehmen hatte, während wir auf eine viel breitere Grundlage zurückgehen können. In dieſen Autoritäten waren ſo viele ſcheinbare oder wirkliche Widerſprüche zu beſeitigen; man konnte dazu nur durch Unterſcheidungen über den ſchwankenden Gebrauch der Worte und der Begriffe gelangen; denn auch das Wort der Autoritäten hatte man in Ehren zu halten. Petrus Lombardus verfährt hierin noch ſehr mäßig, oft jedoch auch nicht ſehr glücklich. Es ſtanden ihm hierbei die Mittel einer feinern Wiſſenſchaft noch nicht zur Seite, welche erſt die ſpätere Zeit durch die Ariſtoteliſche Philoſophie gewann [1]). Zur Verbreitung dieſer Philoſophie

1) Die Unterſchiede zwiſchen potentia, actus, habitus u. dgl., welche ſpäter die meiſten Schwierigkeiten löſen mußten, kommen bei ihm noch nicht vor. Hiervon bietet ein ſehr auffallendes Bei-

trug unſtreitig die Nothwendigkeit immer feinere Unterſchiede zu ſuchen, je mehr die Widerſprüche der Autoritäten aufgedeckt wurden, nicht wenig bei. Die Zurückhaltung, welche der Lombarde in ſeinen Unterſcheidungen bewies, ſticht beſonders ſehr vortheilhaft gegen die ſpitzfindigen Unterſuchungen ab, welche Hugo von St. Victor nach einem dreitheiligen Schema oft zu geringer oder zu gar keiner Frucht für die wiſſenſchaftlichen Bedürfniſſe zu machen pflegte. Sie mußte ihn den ſpätern Theologen empfehlen, welche dadurch volle Freiheit behielten ihre Ariſtoteliſchen Unterſcheidungen in Anwendung zu bringen.

Noch mehr aber möchte ihn die Beſtimmtheit empfolen haben, welche er in der Ausführung ſeiner ethiſchen Anſicht zeigte, indem er dieſelbe ganz auf das kirchliche Syſtem beſchränkte. Es kann dabei allerdings als etwas Auffallendes erſcheinen, daß er den Begriff der Kirche ſelbſt im Allgemeinen nicht genauer unterſucht; doch beweiſt dies eben nur, daß ſein Standpunkt ganz auf der Vorausſetzung der Kirche beruht. Um ſo ausführlicher iſt er in der Entwicklung der kirchlichen Einzelheiten, der Sacramente. Bekanntlich iſt er es, welcher zuerſt die Lehre der katholiſchen Kirche von den Sacramenten feſtgeſtellt hat [1]). Dieſe Anſicht des ſittlichen Lebens geht davon aus, daß durch die kirchliche Gemeinſchaft wir erſt der Erbſünde entzogen und der Gnade Gottes theilhaftig werden müſſen, ehe wir zum Guten fähig werden. Es liegt

ſpiel ſeine Unterſcheidung zwiſchen peccatum originale und actuale dar, welche dem Sinn nach auf den Unterſchied zwiſchen potentia und actus zurückgeht. lb. II, 31 E.

1) lb. IV, 2 A.

dabei der Gedanke an eine Erziehung der Menschheit zum Grunde, welche durch das alte Testament und seine Sacramente den Menschen auf das zukünftige Heil vorbereitete, aber erst durch die Sacramente des neuen Testaments ihn in die Heilsordnung einführte [1]). Diese dienen nun zur Demüthigung des Menschen, zu seiner Belehrung und zu seiner Übung. Zur Demüthigung, indem er dadurch den körperlichen Dingen, den Elementen, welche Zeichen der Sacramente sind, unterworfen wird, er ein höheres Wesen den niedern Dingen; zur Belehrung, indem die Sacramente ihn anweisen sollen in der äußerlichen Sache die Kraft, welche innerlich ist, zu erkennen; denn der Mensch, durch die Sünde geschwächt, kann nur im Sinnlichen das Göttliche erblicken; zur Übung, weil der Mensch nicht müssig sein soll; daß er nun einer eiteln und schädlichen Beschäftigung sich entziehe, dazu sind ihm die Sacramente als eine heilige Übung gegeben [2]). Wir werden allerdings darüber erstaunen dürfen, daß hiernach die sittliche Übung, welche dem Christen sein Heil erwerben soll, auf einen kleinen Kreis religiöser Pflichten zusammenschrumpft. Aber es ist dies nur allzu sehr in der Weise dieser Zeiten, welche nur im kirchlichen Leben und in frommen Übungen das wahrhaft Sittliche zu erblicken vermochten. Was von der Kirche nicht geheiligt wurde, das erschien ihnen nur als ein Werk weltlicher Lust. Wer möchte es verkennen, daß hierin die hierarchische Zucht ihre beschränkende Gewalt übt? Wir sehen auch, daß

1) Ib. IV, 1 B.
2) Ib. IV, 1 C.

ſie auf äußerliche Werke ein großes Gewicht legt. Wie der Menſch der kirchlichen Zucht ſich unterwerfen ſoll, ſo ſoll er nicht minder vor den lebloſen Dingen ſich demüthigen, aus welchen die Weihung der Kirche heilige Zeichen gemacht hat. Bei dieſer Richtung der Lehre iſt es dem Lombarden noch hoch genug anzuſchlagen, daß er die Schlüſſelgewalt des Prieſters nicht zu weit ausdehnen will. Er behält Gott die Vergebung der Sünden vor; wer wahrhaft bereut und büßt, dem hat Gott innerlich ſeine Sünde vergeben, innerlich hat er ihn zum Guten bewegt; wenn Gott den Apoſteln und ihren Nachfolgern die Gewalt zu binden und zu löſen verlieh, ſo bedeutet dies nur, daß ihr Urtheil die Menſchen für gelöſt oder gebunden erklären ſoll [1]). In ähnlicher Weiſe erklärt er ſich auch über andere Sacramente. Er unterſcheidet das Sacrament und die Sache, welche es bedeuten und mit ſich führen ſoll, und geſteht zu, daß beide nicht unauflöslich mit einander verbunden ſind. Die Sache wird nur empfangen, wenn der Glaube vorhanden iſt; wenn auch die Fälle beſchränkt ſind, in welchen die Sache ohne das Sacrament empfangen werden kann, ſo iſt doch jene von dieſem nicht unbedingt abhängig [2]).

Überſehen wir nun dieſe ethiſche Lehre im Ganzen, ſo werden wir uns freilich eingeſtehn müſſen, daß ſie die weſentlichſten Punkte noch unbeſtimmt läßt. Gegen die phyſiſche Anſicht der Dinge, wie ſie bei den Platonikern

1) lb. IV, 18 F. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibuit tamen tribuit potestatem, solvendi et ligandi, i. e. ostendendi homines ligatos vel solutos.

2) lb. IV, 4 A; D.

dieſer Zeit ſich geltend gemacht hatte, als wenn alle Wahrheit der Dinge in ihren urſprünglichen Begriffen und natürlichen Formen läge, ſticht ſie zwar bedeutend ab, indem ſie vielmehr darauf dringt, daß alle geiſtige Dinge ihre Wahrheit erſt gewinnen ſollen durch ihre eigene freie Entwicklung im Geiſte Gottes, vermittelſt der ſinnlichen Welt und hauptſächlich durch die ſinnlichen Zeichen, welche Gottes Gegenwart heiligt. Es liegt hierin ohne Zweifel ein ſehr bedeutender Umſchwung der Zeit, daß nach der Verbreitung jener Platoniſchen Lehren dieſe chriſtliche Weltanſicht wiederum ſich Bahn brach. Wenn nun aber auch den Beſchränkungen der Zeit es zugerechnet werden kann, daß Petrus Lombardus nur im kirchlichen Leben ſittlichen Gehalt ſuchte, und wenn er auch dabei nicht überſah, daß dieſes Leben ſeinem Weſen nach doch nicht in den äußern Werken der Sacramente beſtehe, ſondern auf einer innern Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes in uns beruhe, ſo ſehen wir ihn doch faſt nur damit beſchäftigt jene äußern Werke zu beſchreiben ohne tiefer in den Gehalt der ihnen entſprechenden Geſinnung einzugehen. Es iſt hierin eine ähnliche Beſchränktheit ſeines Standpunktes, wie in den Lehren der Theologen aus der Platoniſchen Schule. So wie dieſe bei dem allgemeinen Gedanken ſtehen blieben, daß Gott in den Formen der Natur, ſeinen Zeichen, als die allgemeine Form und Ordnung der Dinge ſich offenbare, ſo blieb auch der Lombarde dabei ſtehen, daß Gott unſern Geiſt in ſeinem ſinnlichen Leben vermittelſt der Sacramente erleuchte, ohne weiter zu unterſuchen, wie dieſer Proceß des innern Lebens ſeinen Verlauf habe. Dieſe Unbeſtimmtheit war es, welche zu

weitern Forſchungen antreiben mußte; wir werden ſehen, wie daraus der Myſticismus dieſer Zeit hervorging.

Es ſei uns noch eine Bemerkung über die Folgen erlaubt, welche die Sentenzen des Lombarden gehabt haben. Nicht in aller Beziehung waren ſie günſtig. Die Sentenzen wurden ein Anhaltpunkt für die ſpitzfindigen und in das Unendliche vervielfältigten Unterſcheidungen, welche die Philoſophie des Mittelalters zu einem Schrecken ſpäterer Jahrhunderte gemacht haben. Bis in die Zeit des Petrus Lombardus ſind die Schriften der Theologen im Ganzen von dieſen Dingen noch nicht überladen, auch nicht gar zu weitläuftig; aber ſo wie man auf die Erklärung des Lombarden ſich legte, griff die Sucht immer feinere Unterſcheidungen zu machen im größeſten Übermaße um ſich. Doch würde man Unrecht thun, wollte man hiervon die Schuld auf die Sentenzen des Lombarden werfen. Es iſt vielmehr das Bedürfniß und der Geſchmack der Zeiten, was hiervon die Schuld trägt; ein Geſchmack, welcher in das Beſonderſte und Feinſte ſich einzuarbeiten liebte, ein Bedürfniß, welches zuerſt an die Überlieferung und nachher erſt an die Natur der Dinge verwieß, weil dem Menſchen der Menſch verſtändlicher iſt, als jedes ihm weniger verwandte Geſchlecht. Hierdurch mußte man freilich zur Überladung geführt werden, weil die Überlieferung beſtändig wächſt. In dieſer Steigerung bildet nun der Lombarde den erſten entſchiedenen Abſatz. Früher waren die Alten Autorität geweſen, jetzt fügte ſich zu dieſer auch noch die Autorität des Lombarden, bald ſollte dazu auch noch das Anſehn eines Thomas von Aquino, eines Duns Scotus und Anderer kommen.

Siebentes Kapitel.

Der Myſticismus des zwölften Jahrhunderts.

Um die Geſchichte des Mittelalters zu verſtehn, hat man ſich mancher Erfindungen zu entſchlagen, welche nur aus Unkenntniß der Thatſachen entſtanden ſind, indem man nach gewiſſen allgemeinen Grundſätzen die Lücken ſeiner Kenntniſſe durch Einbildungen zu verdecken ſuchte. Zu ſolchen Erfindungen gehört auch der Gegenſatz, welchen man zwiſchen Scholaſtikern und Myſtikern gemacht hat, als wenn jene die wiſſenſchaftliche Richtung eines grübelnden Verſtandes, dieſe die Rechte des Gefüls, auch wohl der Phantaſie vertreten hätten. So wie der Begriff des Scholaſticismus ſelbſt ein durchaus willkürlicher iſt, ſo wird ihm der Begriff des Myſticismus nur mit Unrecht entgegengeſetzt. Die Männer, welche man im Mittelalter mit Recht Myſtiker nennt, ſind meiſtens weit davon entfernt in Gefülen oder Phantaſien ſchwelgen zu wollen; ihr Verſtand grübelt nicht weniger als der Verſtand der ſogenannten Scholaſtiker. So war Johannes Scotus, obgleich dem Myſticismus geneigt, der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mehr als irgend ein anderer ſeiner Zeitgenoſſen zugethan; ſo werden wir auch unter den Myſtikern des 12. Jahrh. die wiſſenſchaftlichſten Männer finden, welche mehr als alle ihre Mitgenoſſen alle Kenntniſſe ihrer Zeit zu umfaſſen ſtrebten. Es gab zu dieſer Zeit allerdings auch andere Myſtiker, welche den wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen weniger hold waren, den Ir-

thum eines verwegenen Verſtandes fürchteten und die Spitzfindigkeiten der Dialektik für gefärlich hielten; aber auch ſie, wenn ſie eine allgemeine Wirkſamkeit anſtrebten, überließen ſich nicht den Schwärmereien des Gefüls oder der Phantaſie, ſondern wirkten in praktiſcher Weiſe und riefen Gefül und Phantaſie nur zur Bewegung der Menſchen in ihrem kirchlichen Sinn auf.

Ein anderes Vorurtheil verbindet ſich mit dem ſo eben erwähnten, wenn man den vermeinten Streit zwiſchen Scholaſtikern und Myſtikern mit dem Streite zwiſchen Ariſtoteliſcher und Platoniſcher Philoſophie, zwiſchen Nominalismus und Realismus in Verbindung bringt, als wären die Scholaſtiker Ariſtoteliker und Nominaliſten, die Myſtiker Platoniker und Realiſten geweſen [1]). Wer weiß, daß im 12. Jahrh. von Ariſtotelikern nur in der Logik die Rede ſein kann, daß in dieſer Zeit die Platoniſche Philoſophie alle theologiſche Unterſuchungen beherſchte, wenn ſie nicht überhaupt von der alten Philoſophie ſich ganz entfernt hielten, der wird auf eine ſolche Sonderung der Parteien keinen Werth legen können. Auch ſolche Männer, wie Joſcelin, welche dem Nominalismus ſich wenigſtens ſehr näherten, waren im Ganzen der Platoniſchen Philoſophie zugethan. Wir werden aber finden, daß die Myſtiker des 12. Jahrh. um den Streit zwiſchen Nominalismus und Realismus wenig ſich kümmerten.

---

1) Man ſ. hierüber H. Schmidt der Myſticismus des Mittelalters in ſeiner Entſtehungsperiode S. 178 ff., wo noch mehrere ſolcher Gegenſätze gehäuft werden. Das Buch hat in ſeinen einzelnen Unterſuchungen manches Gute, iſt aber voll von ſolchen unbrauchbaren und ſchielenden Abſtractionen.

Was die Entſtehung des Myſticismus im 12. Jahrh. betrifft, ſo hat man zu viel Gewicht auf den Einfluß des Johannes Scotus gelegt. Von einer Bekanntſchaft mit deſſen Schriften, ſeine Überſetzung des Dionyſius Areopagita ausgenommen, finden ſich, ſo viel ich weiß, im 12. Jahrh. nur ſehr geringe Spuren [1]). Wenn man Anklänge der ihm eigenthümlichen Lehren bei den Myſtikern dieſer Zeit aufſuchen wollte, würde man ſchwerlich irgend etwas Entſcheidendes nachweiſen können. Durch jene Überſetzung ſtand man allerdings mit der ältern Myſtik der chriſtlichen Neuplatoniker in Verbindung und manche Gedanken dieſer Männer ſind dadurch auch auf die Victoriner übergegangen, indem Hugo von St. Victor die himmliſche Hierarchie des Dionyſius Areopagita mit einer Erklärung verſah und überhaupt die Schriften des falſchen Dionyſius in größtem Anſehn ſtanden; daß aber das Weſen jener Myſtik, die Bedeutung der Emanationslehre und der ſtrengen Unterordnung ihrer Hierarchie, welche eine unmittelbare Verbindung mit Gott ausſchloß, von den Myſtikern des 12. Jahrh. eingeſehn worden wäre, daran fehlt nicht weniger als alles. Die Richtung dieſer war eine ganz andere. Wenn das Syſtem des Dionyſius Areopagita gewiſſe metaphyſiſche Grundſätze beherſchen,

1) Von Hugo v. St. Victor wird zwar didasc. III, 2 Johannes Scotus unter den Theologen erwähnt, aber neben dem Linus und dem Varro. Der Titel einer Schrift desſelben de decem categoriis in deum könnte darauf führen, daß ein Theil ſeiner Schrift de divisione naturae ihm bekannt geweſen. Auf einen Zuſammenhang mit ſeiner Lehre deuten faſt nur die Ketzereien des 13. Jahrh. Schriften desſelben werden in manchen alten Katalogen aufgeführt.

ſo wendete ſich dagegen in der myſtiſchen Theorie der Victoriner alles auf pſychologiſche Unterſuchung. In dieſer konnten ſie bei jenem nur eine ſehr geringe Unterſtützung finden.

Dagegen iſt es unverkennbar, daß die myſtiſchen Lehren des 12. Jahrh. aus einem Bedürfniſſe der Zeit hervorgingen. Man pflegt den heiligen Bernhard als einen Anknüpfungspunkt für ſie anzuſehn. Als ein ſolcher kann er wohl betrachtet werden, aber nur inwiefern er eine allgemeine Richtung des religiöſen Lebens ſeiner Zeit darſtellt. Von Natur war er ein praktiſcher Mann, ein kräftiger Charakter; in ſeiner Frömmigkeit, welche ihn bewegte, ſah er das Princip, welches auch die ganze Welt bewegen ſollte. Dadurch und weil ſeine Frömmigkeit ganz dem allgemeinen Bewußtſein der Kirche ſich hingab, wurde er das paſſendſte Werkzeug für die hierarchiſche Entwicklung, welche ſeine Zeit ergriffen hatte. Indem ſeine religiöſen Betrachtungen der Zerſtreutheit weltlicher Bewegungen ſich entgegenſetzten, und ihn in das mönchiſche Leben ſich zurückziehen ließen, mußte die Überlegung der innern Beweggründe, welche ihn nach außen trieben, in ihm genährt werden. Dies iſt eine Richtung des Geiſtes, welche zu allgemein verbreitet iſt, als daß ſie eine beſondere Aufmerkſamkeit auf ſich ziehen könnte. Sie hatte auch in viel früherer Zeit oft ſich gezeigt. Aber im heiligen Bernhard, außerdem daß ſie durch die ganze Kraft ſeines Charakters belebt wurde, traf ſie auch noch mit einer andern Richtung ſeiner Zeit zuſammen. Er war von den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ſeiner Zeitgenoſſen nicht unberührt geblieben. Wie hätte dies auch

ſein ſollen bei einem ſo praktiſchen Manne, wie er war, welchem nicht verborgen bleiben konnte, daß er auf ſeine Umgebungen nur wirken könne, wenn er ſie verſtände? Aus ſeinen Schriften ſind mehrere Stellen angeführt worden, in welchen er die Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften preiſt, die Verpflichtung zu ihr anerkennt und nur vor dem Misbrauch derſelben warnt, ja ſich ſelbſt vorwirft, daß er in ſeinem Eifer gegen die falſche Anwendung der Wiſſenſchaft vielleicht den Schein auf ſich geladen habe, als wäre er ihr überhaupt abhold. Nur der Wiſſenſchaft, welche in ihrem Stolze aufbläht, ohne Glauben und ohne Liebe ſei, ſetzte er ſich entgegen und war daher ein Gegner derer, welche die heidniſche Philoſophie zu überſchätzen und aus ihr die Geheimniſſe der chriſtlichen Lehre erklären zu wollen ſchienen, als wenn alles der Vernunft auch ohne Erleuchtung von Gott offenbar wäre. Dagegen wandte ſich nun ſein Nachdenken auf das innere Leben des Gemüths, auf die Art, wie in reinen Herzen Gott ſich offenbart, wie wir ihn da ſchauen und mit ihm vereinigt ſein können. Eben dies macht ihn zu einem Vorläufer der Myſtiker, welche zu ſeiner Zeit dieſe innern Offenbarungen Gottes wiſſenſchaftlich zu erforſchen ſuchten. Schon bei ihm finden wir Anfänge dieſer Forſchung, indem er verſchiedene Stufen der innern Offenbarung zu unterſcheiden ſucht. Sie ſind aber noch zu ſehr Anfänge, als daß wir es für nöthig hielten bei ihnen länger zu verweilen [1]).

---

1) Vergl. Schmidt a. a. O. S. 192 ff.; Neander der heil. Bernhard und ſein Zeitalter S. 289.

1. Hugo von St. Victor.

Sein Zeitgenoſſe Hugo von St. Victor, um wenige Jahre jünger als er, hat dieſe Unterſuchungen viel weiter getrieben und iſt dadurch der Gründer einer Schule geworden, deren Gedanken lange Zeit durch den Verlauf unſerer Geſchichte hindurchgehn. Hugo war ein Deutſcher, wahrſcheinlich aus dem Geſchlechte der Grafen von Blankenburg [1]). Im Kloſter Hamersleben bei Halberſtadt erhielt er ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung, im Kloſter des heiligen Victor bei Paris vollendete er ſie unter der Leitung eines gewiſſen Thomas. Bald ſtand er der Schule dieſes Kloſters vor. Er ſcheint ganz ſeinen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen gelebt zu haben; dafür zeugen die zahlreichen Schriften, welche er hinterließ, obgleich er ſchon im Jahre 1141 in einem Alter von 44 Jahren ſtarb. Sein Einfluß auf die Wiſſenſchaften ſeiner Zeit war ſehr bedeutend; in ihm liegt der Ausgangspunkt einer neuen geiſtigen Bewegung, weswegen ihm auch viele Schriften verwandter Geiſter zugeſchrieben worden ſind [2]). Daß Bernhard von Clairvaux in ſeiner Richtung ihm vorangegangen ſei, iſt nicht wahrſcheinlich, weil Hugo früh zu ſchreiben begann und von wiſſenſchaftlicherem Geiſte als Bernhard leichter als dieſer zur philoſophiſchen Erforſchung der Gründe ſeiner Frömmigkeit an-

---

1) Andere Nachrichten geben Ypern als den Ort ſeiner Geburt an. S. Liebner Hugo von St. Victor und die theologiſchen Richtungen ſeiner Zeit S. 16 ff. Die ſehr ſorgfältigen Unterſuchungen dieſer Schrift haben mir für das Folgende eine ſehr willkommene Hülfe gewährt.

2) Über echte und unechte Schriften Hugo's ſ. Liebner S. 485 ff.

geregt werden mußte. Überdies ist Hugo auch von einer umfassendern wissenschaftlichen Bildung als Bernhard. Dagegen hat Augustinus einen großen Einfluß auf ihn ausgeübt; er wurde deswegen der zweite Augustinus genannt. Wenn man jedoch bedenkt, daß dieser Kirchenvater fast allen bedeutenden Theologen des Mittelalters zum Führer diente, daß aber auch nur wenige von ihnen das in ihm fanden, was Hugo aus ihm zu ziehen wußte, so wird man deswegen seine Eigenthümlichkeit nicht bezweifeln. Auch hatte Hugo den Augustinus nicht allein zu seinem Leiter gewählt; auch an den Dionysius Areopagita, wie schon erwähnt, schloß er sich an und suchte überhaupt die ganze Gelehrsamkeit seiner Zeit zu umfassen, so weit sie nur irgend seinen theologischen Bestrebungen förderlich zu sein schien. Wir haben von ihm ein Werk, der Lehrer überschrieben, in welchem er über den ganzen Umfang der Wissenschaften handelt, sehr kurz freilich und mit vorzüglicher Berücksichtigung dessen, was dem Theologen nothwendig zu sein schien, aber doch unstreitig ein Beweis, daß er keine Art der Erkenntniß von seinen Untersuchungen ausschließen wollte, obgleich er die Überladung mit Gelehrsamkeit und müßigem Forschen, in welche seine Zeitgenossen zu verfallen anfingen, zu tadeln für nöthig hielt [1]). Aus diesem Werke sehen wir auch, daß die Platonische Philosophie, wie seine Zeit sie zu treiben pflegte, ihm nicht fremd geblieben [2]). Wir werden fin-

1) Didasc. III, 3. Die sieben freien Künste besonders will er festgehalten wissen.

2) Man vergl. besonders didasc. I, 2, wo die Ansichten über die Seele als Mikrokosmos und über ihre Bewegung im Kreise

den, daß von einer neuen Wendung, welche er ihr gab, ſeine ganze Denkweiſe ihre Färbung annahm. Dennoch neigte nach der Seite der heidniſchen Philoſophie ſeine Forſchung ſich nur in einem geringern Grade. Die chriſtliche Theologie, wie ſie überliefert worden, wie ſie zu verſtehen und in dem innern Leben unſerer Seele in Anwendung zu ſetzen ſei, darauf iſt ſeine ganze Abſicht gerichtet. Wir haben ſeine Sammlung der Sentenzen ſchon früher erwähnt, ſo wie ſein ausführlicheres Werk über die Sacramente, in welchem er die heiligen Handlungen der Kirche, nur in einem andern, weitern Sinne als Petrus Lombardus aus dem Ganzen der Kirchenlehre zu erklären ſucht. An dieſe Werke ſchließt ſich eine Reihe kleinerer Schriften an, welche uns wichtig ſind, weil ſie und ſeine exegetiſchen Schriften ſeine myſtiſche Lehre in einzelnen Ausführungen entwickeln [1]).

Die theologiſche Richtung ſeiner Philoſophie ſpricht ſich ſchon in ſeiner Erklärung dieſer Wiſſenſchaft aus. Sie iſt die Liebe zur Weisheit, welche der unbedürftige, lebendige Geiſt iſt, die einzige und urſprüngliche Ver-

---

ſtark an Bernhard von Chartres erinnern. Die drei Principien der damaligen Platoniker, Gott, die Ideen und die Hyle, werden von ihm erwähnt (ib. II, 6) und auch von ihm ohne Bedenken zugegeben, daß ſie, wenn auch nicht aeterna, doch perpetua ſind. Ib. 1, 7. Daß er an einer Stelle den Avicenna erwähnt, darf uns keine zu große Vorſtellung von ſeiner Gelehrſamkeit erregen, wie ſchon Liebner S. 60 bemerkt hat.

1) Daß die Bücher über die Seele, auch das vierte Buch unecht ſind, erwähne ich, weil der Irthum Tennemann's hierüber (Geſch. der Phil. VIII S. 213) ſich weiter verbreitet hat. S. die ausführliche Erörterung b. Liebner S. 493 ff. Wir werden noch ſpäter über das Buch einiges ſagen.

nunft der Dinge, alſo Gott, welcher uns erleuchtet und zu ſich zurückführt. Hierin beruht in der That alle Wahrheit der Gedanken, alle Keuſchheit der Handlungen [1]). Daß hierdurch alle Erkenntniß auf die Erkenntniß Gottes zurückgeführt wird, kann uns um ſo weniger wundern, je ſtärker auch bei Hugo, wie bei ſeinen Zeitgenoſſen, der Gedanke herſcht, daß Gott alles wahre Sein umfaſſe, alles andere aber außer ihm eitel ſei [2]). Die ganze Welt erſcheint ihm nur als eine Abſpiegelung Gottes, ſeiner Einfachheit in der Mannigfaltigkeit, in der Schönheit und Ordnung der Geſchöpfe [3]).

Hierbei richtet er nun zunächſt ſeinen Blick auf die Weiſe, wie Gott in der Natur ſich zu erkennen giebt. Er drückt auf das lebhafteſte ſeine Luſt an dieſen Unterſuchungen der Natur aus, welche den Geiſt ergötzen, indem ſie ihre Zweckmäßigkeit und Weisheit überall erblicken laſſen. Wir ſehen auch hieran, daß er von den Unterſuchungen der Platoniker nicht unberührt geblieben iſt. Die Schönheit der ſinnlichen Welt erſcheint ihm nur als ein Mittel uns zum Überſinnlichen emporzuſchwingen. Sie iſt nur ein Buch geſchrieben vom Finger Gottes; der Thor, welcher nur die äußere Geſtalt ihrer Buchſtaben erblickte, würde ſie nicht verſtehen können. Wir haben die Vernunft des Urhebers, welcher ſeinen Sinn darin ausdrücken wollte, in ihr zu erforſchen [4]). Daher

1) Didasc. I, 3; 5.

2) In Ecclesiast. tom. I p. 55 fin.; 56 ed. opp. Mogunt. 1617.

3) In Dion. Areop. de coel. hier. V, 4 p. 368.

4) De trin. per visib. agnitione c. 4. In der vor mir liegenden Ausgabe wird dieſe Schrift als das 7. Buch des didasc. aufgeführt.

ſieht er es auch für möglich an, daß wir Gott aus ſeinen Werken erkennen durch unſere Vernunft. Gott hat ſich nicht verbergen wollen, damit der Unglaube keine Entſchuldigung habe [1]; es iſt uns offenbar geworden, damit ein jeder ihn durch ſein Nachdenken zu erkennen vermöge. Daher führt Hugo auch weitläuftig die Beweiſe für das Daſein Gottes aus, welche von unſerer Vernunft gefunden werden können, und ſucht nicht allein zu zeigen, daß ſeine Einheit, ſondern auch daß ſeine Dreieinigkeit in ſeinen Geſchöpfen der Vernunft offenbart ſei [2]. Die Vernunft iſt ein Spiegel und ein Ebenbild Gottes [3]. Daher ſetzt er auch die Übereinſtimmung der Offenbarung in der Vernunft mit der übernatürlichen Offenbarung voraus; ſonſt würde ein unheilbares Schisma im Menſchen ſein, welches der Einheit und dem Zuſammenhange der Schöpfung und der Weisheit und Einheit ihres Urhebers widerſpräche. Etwas, was wider die Vernunft wäre, will er in der Offenbarung in keiner Weiſe anerkennen [4]. Das iſt die Weiſe unſerer Vernunft, daß wir einen durchgängigen Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen ſuchen müſſen, und von den Wirkungen ausgehend kommen wir daher allmälig zu höhern Urſachen, welche jedoch wieder Wirkungen noch höherer Urſachen ſein können, bis wir zuletzt zu der erſten Urſache gelangen, welche als ſolche aller Dinge

---

1) De sacr. I ps. III, 2; 5.
2) Ib. c. 3 sqq.
3) Ib. c. 6.
4) Ib. c. 11; 30.

Urſache, aber keine Wirkung iſt und keine Urſache vorausſetzt [1]).

Man wird bemerken, daß die Art der Theologie, welche Hugo in ſolchen philoſophiſchen Forſchungen empfielt, keinen ausſchließenden Charakter an ſich trägt. Auch die Heiden konnten ſie treiben, ſie konnten Gott den Schöpfer erkennen, auch eine Einſicht in die Trinität gewinnen, wenn gleich nicht ohne Hülfe der göttlichen Gnade, ohne welche überhaupt, wenn ihr Begriff im weiteſten Sinne gefaßt wird, nichts von der Vernunft geſchehn kann, weil wir ſie zugleich mit unſerer Natur empfangen [2]). Ja Hugo findet ſogar, daß die heidniſchen Philoſophen eben dieſe Aufgabe hatten, zu zeigen, wie der Menſch durch die Vernunft zur Erkenntniß Gottes gelangen könnte, damit erkannt würde, wie weit die Vernunft ohne Offenbarung höherer Art reiche. Er betrachtet die heidniſchen Philoſophen gewiſſermaßen als Vorläufer der chriſtlichen Erkenntniß, indem ſie die Mittel, welche in der Vernunft ihrer Natur nach lagen, hätten vorbereiten müſſen, damit die Menſchen nachher durch Hülfe der chriſtlichen Offenbarung zur Vollendung geführt würden [3]). So will er auch von ſeiner Theologie keine Art der weltlichen Erkenntniß ausſchließen. Die Erkenntniß durch die chriſtliche Offenbarung ſoll nur weiter führen, als die Erkenntniß der Vernunft reichen würde, wenn ſie dieſes

1) Ib. I ps. II, 2.

2) Quaest. c. ep. P. ad Rom. p. 277 A; F.

3) In Dion. Areop. I, 1. Haec veritas per eos ministranda erat. — — Ideo datum est illis propter nos, quibus consummatio servabatur et inchoatio parabatur.

Mittel nicht zur Unterſtützung von Gott empfangen hätte. Hierbei liegt nun die Lehre von der Erkenntniß vermittelſt des Glaubens im Hinterhalt, wie wir dieſelbe beim Auguſtinus und Anſelmus kennen gelernt haben. Doch giebt ihr Hugo eine etwas andere Wendung. Er unterſcheidet nemlich das, was aus der Vernunft, was der Vernunft gemäß, was höher als die Vernunft und was gegen die Vernunft iſt. Das letztere iſt unglaublich; die Vernunft kann ihm in keiner Art beiſtimmen; das erſtere bedarf des Glaubens nicht zu ſeiner Erkenntniß; nur mit den beiden mittlern Arten hat es der Glaube zu thun. Was der Vernunft gemäß iſt, darunter verſteht Hugo das Wahrſcheinliche, welches die Vernunft begünſtigt, welches aber doch der Befeſtigung durch den Glauben bedarf. Einer ſolchen Hülfe durch die Vernunft entbehrt das, was höher als die Vernunft iſt; ihm iſt die Vernunft nur nicht zuwider und durch göttliche Beglaubigung fühlt ſie ſich bewogen ihm nicht zu widerſprechen; das Wunder beſtätigt es und die Vernunft wird dadurch ermahnt das zu verehren, was ſie nicht begreifen kann [1]). Man darf wohl annehmen, daß auf dieſe Lehre vom religiöſen Glauben der Streit einen Einfluß ausgeübt hat, welchen Abälard gegen die Auguſtiniſche Theorie erhoben hatte. Hugo ſcheint zwiſchen beiden Parteien einen

1) De sacr. I ps. III, 30. Von der erſten Art des Glaubens: ratione adjuvatur et ratio fide perficitur. — — Fuerunt probabilia rationi et sponte acquievit eis. Von der andern Art: non adjuvatur fides ratione — — et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit. — — Per miracula approbata.

mittlern Weg gehen zu wollen; ja er iſt ſcheinbar der Theorie Abälard's geneigter, indem er ſogar für das, was die Vernunft überſchreitet, noch eine Beſtätigung für die Vernunft fordert, damit ſie Ehrfurcht vor dergleichen Dingen faſſen könne. Doch iſt Hugo keineswegs geneigt den Glauben auf eine ſo äußerliche Weiſe zu faſſen wie Abälard. Man ſieht es beſonders daraus, daß er auch in den Erkenntniſſen der Vernunft, welche dem Glauben vorausgehn ſollen, eine Wirkung der Gnade, unſtreitig einer innerlich wirkenden Gnade erblickt. Nur will er darum die äußerlichen Mittel zur Hervorbringung des Glaubens, Wunder und Lehre, nicht aufgeben. Er unterſcheidet vier Weiſen, in welchen Gott aus ſich heraus in den Menſchen eingeht, zwei von innen, zwei von außen wirkend; von innen durch die Vernunft und durch den Anhauch des heiligen Geiſtes (aspiratio), von außen durch die Natur und durch die Lehre. Von dieſen Arten fallen zwei der Natur, zwei der Gnade zu; der Weg durch die Natur und durch die Vernunft der Natur, der Weg durch den heiligen Geiſt und durch die Lehre der Gnade [1]). Daß Hugo dieſe beiden Wege nicht auseinander fallen laſſe, geht daraus hervor, daß auch in der Vernunft die Gnade wirken ſoll. Wenn er aber auch auf das Äußere Gewicht legt, ſo doch kein ausſchließendes. So ſieht er zwar die Sacramente als bindend für den Menſchen an, aber nicht als bindend für Gott. Weil es Gott gefallen hat ſie einzuſetzen, dürfen wir ſie nicht verſchmähen; aber Gott, welcher durch ſeinen Geiſt ohne Wort belehrt, kann

1) lb. I pa. III, 31.

auch ohne Sacrament, wie er nur immer will, den Menſchen erretten [1]). Er kennt alſo auch eine innere Lehre, welche in einer Entwicklung und Erleuchtung der Seele ihre Beglaubigung findet.

Eben hieraus ergiebt ſich, worin Hugo die Ergänzung unſerer Erkenntniß durch die offenbarte Lehre ſucht. Er unterſcheidet den Glauben an den Schöpfer und den Glauben an den Erlöſer, ſo jedoch daß er den Gegenſtand beider Arten des Glaubens als eins ſetzt, damit unſer Glaube und unſere Liebe nicht getheilt werden. Schöpfer und Erlöſer ſind ein und derſelbe Gott, unſer Glaube trennt nur beide, weil wir verſchiedene Werke desſelben Gottes zu erkennen haben. Die Werke des Schöpfers ſind die Dinge der Welt, das Werk des Erlöſers die Erlöſung des Menſchengeſchlechts, welche vollzogen wird vermittelſt der Sacramente. Der Glaube hat nun aber die Werke und ihren Urheber zu unterſcheiden. Dies leuchtet ein aus den Verirrungen der Heiden, welche Gott und ſeine Geſchöpfe verwechſelnd entweder Gott für zeitlich und vergänglich oder die Geſchöpfe für ewig hielten. Von einem ſolchen Irthum wußten ſich zwar die heidniſchen Philoſophen frei zu machen; aber ſie erkannten Gott nur als Schöpfer, nicht als Erlöſer; daher iſt ihnen der wahre Glaube nicht zuzuſchreiben [2]). Nach dieſer Erklärung haben wir alſo die Ergänzung der natürlichen Erkenntniß in dem Glauben an den Erlöſer zu ſuchen. Dieſer aber ſoll innerlich in uns wirken. Die Natur,

1) lb. I ps. IX, 5. Illo namque spiritu, quo docet hominem sine verbo, justificare etiam valet, si voluerit, sine sacramento.

2) lb. I ps. X, 5.

welche der Vernunft zur Betrachtung vorliegt, weiſt Gott, aber nur aus der Ferne und in dunkeln Andeutungen als Schöpfer; dagegen die Werke der Gnade, in der Menſchwerdung Chriſti, in den Sacramenten, in der Heiligung unſeres Gemüths zeigen ihn gegenwärtig und bieten ihn in der Erleuchtung des Geiſtes der Beſchauung dar [1]).

Dieſe Lehre von den verſchiedenen Offenbarungen Gottes durch die Natur und durch die Gnade hängt, wie jeder erwarten wird, mit der Lehre vom Sündenfall auf das genauſte zuſammen. Hugo nimmt an, durch die Sünde ſei der Funke der Vernunft im Menſchen nicht völlig erloſchen, weswegen er denn auch Gott erkennen kann in der Natur und das Gute vom Böſen zu unterſcheiden im Stande iſt [2]). Aber Hugo iſt auch davon überzeugt, daß die Sünde unſere Vernunft beſchränkt und verwirrt habe; daß die Sinnlichkeit durch ſie in uns vorherſchend geworden und wir dadurch verblendet ſind gegen die Erkenntniß des Höhern [3]), ſo wie er überhaupt die Entwicklung des Wiſſens in Übereinſtimmung mit der Entwicklung des Willens zu ſetzen gewohnt iſt. Es findet ſich hierüber bei ihm eine Theorie, welche er nur in geſchichtlicher Form zu entwickeln pflegt, welche aber in ſeiner ganzen Denkweiſe begründet iſt. Wir müſſen verſuchen ſie aus dieſer abzuleiten, weil ſie mit ſeiner myſtiſchen Richtung in der engſten Verbindung ſteht.

Wir gehen hierin von der innigen Überzeugung aus, welche ihn wie ſeine Zeit belebt, daß der Menſch

1) In Dion. Areop. I, 1 p. 240.
2) De arca myst. 5 p. 190 A.
3) De sacr. I ps. VI, 4.

als vernünftiger Geiſt dazu beſtimmt ſei das Höchſte zu gewinnen. Das iſt ſeine Würde, daß ihm kein anderes Gut genügt, als das höchſte [1]). Das Streben nach dieſem höchſten Gute, welches nichts anderes als Gott iſt, kann ſein gütiger Schöpfer nicht umſonſt in ihn gelegt haben; er muß alſo die Fähigkeit beſitzen das höchſte Gut ſich anzueignen. Dieſe liegt im Weſen des vernünftigen Geſchöpfes. Es iſt nach dem Ebenbilde Gottes geſchaffen und trägt ſo den ganzen Gott in ſich [2]). Dieſer Satz gilt dem Hugo von den Engeln wie von dem Menſchen; er geſtattet hier keinen Gradunterſchied.

An ihn lehnt ſich eine Lehre an, welche ihre Verwandtſchaft mit der Platoniſchen Lehre und ihren Urſprung aus ihr nicht verleugnen kann, dieſe aber in einer Weiſe umbildet, wie es ſeine unbedingte Forderung an die Vollkommenheit des Menſchen und der vernünftigen Weſen, wie es überdies die Lehre von der Schöpfung und gänzlichen Abhängigkeit der Dinge von Gott zu verlangen ſchien. Wie die übrigen Platoniker dieſer Zeit nimmt Hugo drei Principien der Dinge an, Gott, die Ideen oder das Urbild, welches jeden vernünftigen Gedanken umfaßt, und die Materie, welche in ihrer Theilbarkeit der Grund aller Vielheit iſt. Die beiden letztern nennt

---

1) Ib. I ps. VI, 6. Magna quippe dignitas humanae conditionis, quod talis facta est, ut nullum ei bonum praeter summum sufficeret.

2) Ib. ps. V, 3. Quasi totum assumpsit deum, ut ejus ipsius imago fieret, et expressa est ad totum, aemulans perfectionem. — — Et eluxit perfecta imago imitans auctorem suum et apparuit quasi ipsum in altero et idem unum.

er auch Geist und Körper [1]). Indem nun Gott in die Materie seine Ideen legte, mußte nach der Theilbarkeit der Materie ein jedes körperlich Gebildete nur einen Theil der Idee Gottes an sich tragen, ein Etwas, ein Dies oder Jenes von dem werden, was in den Gedanken Gottes lag. Dies ist die Schöpfung der körperlichen oder unvernünftigen Dinge. Es wird aber angedeutet, daß eine solche Schöpfung Gott nicht habe genügen können, weil sie sein Wesen gleichsam nur theilweise offenbart, und daß er deswegen in der vernünftigen Schöpfung sein ganzes Wesen ausgedrückt habe. Denn die vernünftigen Geschöpfe tragen in sich ein jedes die ganze und volle Idee Gottes, das Urbild, nach welchem alles gemacht ist und alles sein wird. Daher setzt Hugo ein jedes vernünftige Wesen als die Fülle aller Ideen in sich tragend. Wenn wir Gott die erste Stelle geben müssen, so nimmt die vernünftige Schöpfung die zweite, die Schöpfung der unvernünftigen Dinge nur die dritte Stelle ein [2]). Bei dem Verhältniß dieser verschiedenen Principien der Schö-

1) lb. I pa. X, 2.

2) lb. I pa. V, 3. Nam in deo quidem omnia erant, antequam essent in se, secundum rationem et causam et providentiam, ex qua futura erant; sed quasi minus erant singula profecto et unum quodque hoc aliquid et non totum secundum rationem et discretionem unius cujusque, quae ratio omnia continebat et major erat in toto et quasi superabundabat singulis. Et ideo non erant singula hoc totum, sed in toto erant singula. — — Tamen deus minus non habuit, qui in toto totus fuit et perfectus et unus. Propter hoc ergo rationali creaturae non unum aliquid aut hoc aut illud in ratione divina pro exemplari sufficere potuit, ad cujus similitudinem formaretur, sed quasi totum assumpsit deum.

pfung zu einander iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht an eine zeitliche Aufeinanderfolge zu denken [1]). Die Anwendung dieſer Grundſätze trifft aber beſonders den Menſchen, deſſen vernünftige Seele dazu beſtimmt iſt das höchſte Gut, Gott, in ſich zu empfangen, ſein Abbild in aller Fülle darzuſtellen und in der Erkenntniß Gottes alles andere zu erkennen [2]).

Man wird nicht verkennen, wie wichtig dieſe Umwandlung der Platoniſchen Lehre iſt, wie unentbehrlich ſie war, wenn dieſe Lehre mit den Forderungen der Vernunft und des chriſtlichen Glaubens in Einklang gebracht werden ſollte. Wir wollen nicht ſagen, daß ſie keinem frühern Platoniker in den Sinn gekommen wäre — viele Sätze der Neu-Platoniker und der ihnen verwandten Kirchenväter könnten dagegen angeführt werden —; aber keiner von ihnen hat ſie ſo unumwunden und unbedingt ausgeſprochen, wie Hugo.

Wenn nun in den angeführten Lehren Hugo den Platonikern ſeiner Zeit ſich nähert, ſo entfernt er ſich dagegen von ihnen, indem er, wie Petrus Lombardus, viel mehr auf das Werden der Vernunft, als auf das beſtändige Weſen der Natur ſieht. Die Geiſter ſind nicht vollkommen geſchaffen, ſo daß ſie unmittelbar mit ihrer Schöpfung auch ihre Vollendung hätten, vielmehr weil in ihnen das Princip des geiſtigen Lebens iſt, ſollen ſie auch erſt durch ihre freie Thätigkeit ihre Vollendung gewinnen und verdienen. Das ſinnliche und fleiſchliche Gut wird

1) lb. 4.

2) lb. I ps. X, 2; didasc. II, 1; de arca mor. I prol.

den Menſchen gegeben, das unſichtbare, geiſtige Gut aber nur verſprochen, damit es durch das Verdienſt des Menſchen geſucht werde. Hierin findet Hugo die höchſte Würde der Vernunft, daß ſie ihr Gut allein durch ihr eigenes Verdienſt gewinnen kann, und die höchſte Güte des Schöpfers, daß er das wahre Gut ſeinen vernünftigen Geſchöpfen nicht ohne weiteres ſchenken, ſondern von ihnen verdienen laſſen wollte [1]). So iſt der Menſch auf eine Entwicklung ſeines Weſens, auf eine Ausbildung ſeiner Vernunft durch ſeine eigene freie Thätigkeit angewieſen, um durch dieſelbe Gott zu gewinnen, indem er innerlich die ihm verliehene Anlage ausbildet und das Bild aller Dinge in ſich entfaltet. Eine Wand mag wohl äußerlich die Ähnlichkeit eines Bildes an ſich aufnehmen, aber nicht alſo iſt es mit der lebendigen Seele, welche vielmehr aus ihrer eigenen Kraft alles in ſich entwickelt [2]). Doch wird dieſe freie Thätigkeit des Menſchen von der Gnade Gottes nicht getrennt, vielmehr beſteht die freie Wirkſamkeit des Menſchen überall nur in ſeiner Wirkung durch die Gnade und in der Gnade, und was er wahrhaft thut, thut er allein in Gott [3]). Daraus aber, daß

---

1) De sacr. I ps. VI, 6. Idcirco servitium ab homine quaesitum est, — — ut ipse homo vera bona merito acquisita gloriosius possideret, et quia plus erat summae bonitati et meritum dare et praemium, quam sine merito solum praemium.

2) Didasc. I, 2. Neque enim haec rerum omnium similitudo aliunde aut extrinsecus animae advenire credenda est, sed ipsa eam potius in se et ex se nativa quadam potentia et propria virtute capit.

3) De sacr. I ps. IX, 4. Verius homo facit, quod deus per eum facit. Nam quod facit per se et in suo facit homo, vere

der Menſch durch ſeine freie Entwicklung das wahre Gut gewinnen ſoll, folgt auch, daß zeitliche Güter ihm nöthig ſind; denn in ſeiner Entwicklung muß er durch die Zeit hindurchgehn. Hieraus ſehen wir nun erſt ein, warum Gott auch die unvernünftigen Dinge geſchaffen hat. Sie ſollen zu Mitteln für das zeitliche Leben des Menſchen dienen. Wenn der Menſch ohne die ewigen Güter nicht ſelig werden kann, ſo kann er auf ſeinem Wege zur Seligkeit ohne die zeitlichen Güter nicht erhalten werden [1]). Daher ſteht er oder das geiſtige Geſchöpf überhaupt in der Mitte zwiſchen zwei Welten, zwiſchen der zeitlichen und der ewigen, zwiſchen den unvernünftigen Geſchöpfen und Gott; zu dieſem aber ſoll er durch jene gelangen; das iſt ſeine Beſtimmung. Die unvernünftigen, körperlichen Geſchöpfe ſind unter ihm, weil ſie nur als Mittel ſeiner Entwicklung dienen ſollen; Gott aber iſt über ihm, weil er der Zweck ſeines Strebens iſt [2]).

Weil Hugo das ganze Sein und Leben des Menſchen von dieſem Streben nach der Erkenntniß Gottes abhängig macht, ſo trennt er auch Willen und Güte des Menſchen davon nicht. Nur ſo viel kann jeder von der Wahrheit erkennen, als er iſt [3]). Alles aber, was wahrhaft iſt, iſt auch gut; daher ſind Tugend und Liebe mit der Erkenntniß der Wahrheit auf das Innigſte verbunden.

---

non facit, quoniam veritatem non facit, quoniam per se et in suo non nisi malum facit.

1) Ib. I ps. VI, 6. Sine illis non potest homo beatificari in patria, sine istis non potest sustentari in via.

2) Ib. I ps. X, 2.

3) De sap. an. Chr. praef. Tantum de ipsa (sc. veritate) quisque potest, quantum est.

werden ſoll, wie die Seele ſelbſt. Auch wird die Anſchauung, welche wir von Gott haben ſollen, doch nur als eine unvollkommene geſetzt, weil ſie der Feſtigkeit ermangele, welche die Geſchöpfe erſt durch ihre Beharrlichkeit im Guten erlangen ſollen. In der That geht durch dieſen Zuſatz die Anſchauung Gottes in ſeiner vollen Gegenwart verloren und es wird nur feſtgehalten, daß der Menſch durch Gottes ſichtbare Erleuchtung über das Daſein Gottes unterrichtet werde und es daher nicht bezweifeln könne [1]). Man wird ſich nicht verleugnen können, daß dieſe Darſtellung etwas Unbeholfenes hat. Nur ſo viel ſcheint daraus hervorzugehn, daß Hugo die zeitliche Entwicklung der vernünftigen Dinge keineswegs für ſo nothwendig hielt, daß er ſie unmittelbar an das Weſen derſelben hätte anknüpfen mögen.

Er nimmt deswegen ſeine Zuflucht zu der Lehre der Kirche von dem Sündenfalle, um zu erklären, warum wir einer vermittelten Erkenntniß bedürfen. Dabei leitet ihn ohne Zweifel auch die Betrachtung des Elends, in welchem er die vernünftigen Weſen erblickt. Er glaubt die Entfremdung des Menſchen von Gott nicht aus ſeiner urſprünglichen Natur allein ableiten zu können; er weiß ſie nicht zu reimen mit der Güte des Schöpfers. Wenn auch der Menſch erſt allmälig zur Erkenntniß Gottes gelangen konnte, warum iſt er doch ſo verblendet und in Irthümern verſtrickt? So kann ihn Gott nicht geſchaffen, er muß etwas in ſich aufgenommen haben, was nicht von Gott, ſondern vom Misbrauche ſeiner Freiheit ſtammt.

1) De sacr. I ps. VI, 14.

Wenn nun dadurch etwas in die Welt zu kommen ſcheint, was nicht göttliches Urſprungs iſt, ſo muß Hugo freilich zugeſtehn, daß dies nur ſcheinbar ſei. Gott will auch das Böſe, weil es zum Guten dient [1]). Und Hugo geſteht dadurch in der That zu, daß dieſe Vermittlung der Erkenntniß Gottes durch das Böſe doch nothwendig wegen des Guten ſei. Aber indem er das Böſe hierdurch zunächſt auf den Willen des Menſchen ſchiebt, glaubt er die Schwierigkeit wenigſtens in die Ferne gerückt zu haben, und wendet das Auge von ihr ab, indem er geſteht, daß der Wille Gottes in der Zulaſſung des Böſen zu ſeinem verborgenen Rathſchluſſe gehöre [2]).

Auf einem feſtern Boden erblicken wir ihn, wenn er den Zuſtand des Menſchen nach ſeinem Sündenfall ſchildert. Hier hat er die Wirklichkeit unſerer Erkenntniß vor Augen und mißt darnach das Vermögen des Menſchen. Da findet er nun, daß wir das Auge der Anſchauung ganz geſchloſſen haben; denn jetzt erkennen wir Gott nur mittelbar in ſeinen Geſchöpfen. Das Auge der Vernunft iſt jetzt auch nur blöde; denn der Menſch, ſobald er dem Böſen ſich zugewendet hat, kann ſein wahres Weſen nicht mehr erkennen; nur das Auge des Fleiſches zur Betrachtung der ſinnlichen Dinge iſt alſo geſund geblieben [3]). Dieſe Lehre beruht auf einer Selbſtprüfung des Menſchen; aber ſie leitet auch zu einer ſolchen Selbſtprüfung an, indem ſie den Gedanken herbeizieht, daß die Erkenntniß der Vernunft, in welcher die Seele ſich ſelbſt ſchaut, ei-

1) Ib. I ps. IV, 13.
2) Ib. 14. Quod bene dicitur, non bene intelligitur.
3) Ib. 1 ps. VI, 13—15; X, 2; in Dion. Ar. l. l.

nen höhern Werth habe, als die Erkenntniß der sinnlichen Dinge. Hugo bringt daher auch vor allem auf Selbsterkenntniß und sieht in ihr die wahre Grundlage aller Wissenschaft [1]). Wenn er auch die Erkenntniß Gottes in der äußern Welt nicht gänzlich verwirft, vielmehr in der mittelbaren Erkenntniß, auf welche wir jetzt angewiesen sind, die Ähnlichkeiten und Bilder Gottes in der äußern Welt als brauchbare Mittel betrachtet, so schätzt er doch die Untersuchung der Körperwelt, wenn sie nicht mit Selbsterkenntniß verbunden ist, gleich dem Augustinus, nur für eine Zerstreuung der Seele, für eine Abwendung vom Bessern zum Schlechtern und für eine Verfinsterung des Geistes. Wir müssen hierbei daran zurückdenken, daß in der unvernünftigen Schöpfung die Abbilder der göttlichen Weisheit doch nur gleichsam getheilt und zerstreut sich finden, wärend in der vernünftigen Seele Gottes Bild ganz vorhanden ist. Wenn nun auch unsere Vernunft für das göttliche Bild in uns blöde geworden sein soll durch die Sünde, so werden doch die Spuren desselben noch in der Seele gefunden werden können, weil es ihr Wesen ausmacht. Dabei bewegt überdies den Hugo der Gedanke, daß der Mensch zuerst das Böse in sich erkennen und seine Schwachheit einsehn müsse, ehe er von seinen Übeln sich befrein und in der Quelle des wahren Heils seine Genesung suchen könne. Zu diesem Zwecke soll er davon sich überzeugen, daß er in sich alles finden kann und der äußern Dinge nicht bedarf außer zu

1) Didasc. I, 2; de arrha an. p. 144 H sqq. Oculus tum nihil bene videt, si se ipsum non videat.

ſeiner Erhaltung, daß daher auch die äußern Dinge, welche dem Menſchen nur äußere Vortheile gewähren, von ihm nicht geliebt werden ſollen ihrer ſelbſt wegen, weil ſie nur Mittel ſind, daß vielmehr das Begehren nach dem Vortheil ohne Bewahrung des gerechten Maßes die Urſach alles Böſen iſt [1]). Wenn hierdurch die Selbſterkenntniß der Seele als der Anfang der Weisheit geſetzt zu werden ſcheint, ſo wird ihre Bedeutung doch darauf nicht beſchränkt, ſondern, wie in der Seele alles iſt, ſo ſoll auch in ihrer Erkenntniß alles gefunden werden [2]).

Man wird bemerken können, daß dieſer Weg, welchen Hugo zur Erkenntniß der Wahrheit einſchlagen will, faſt das Gegentheil von dem iſt, was die Platoniker wollten, wenn ſie die natürlichen Unterſchiede und Begriffe der Dinge als Gegenſtand unſerer Unterſuchung betrachteten. Er ſelbſt ſetzt die Phyſik den übrigen Wiſſenſchaften darin entgegen, daß ſie allein mit den Dingen ſich beſchäftige, die übrigen Wiſſenſchaften aber nur mit dem Verſtande der Dinge [3]); dies ſoll aber jene nicht etwa über dieſe erheben, vielmehr die Erkenntniß der Dinge ſteht dem Hugo weit unter der Erkenntniß des Verſtandes der Dinge, welchen wir in unſerer Selbſterkenntniß gewinnen ſollen. Hierdurch nimmt ſeine Forſchung eine rein pſychologiſche Richtung, welche mit ſeiner

1) De sacr. I ps. VI, 11; Summa sent. III, 6.

2) Didasc. I, 2; de vanit. mundi I p. 172 E. Nihil universorum adspectui cernentis absconditur, cum cordis oculus ad videndum aperitur.

3) Didasc. II, 18. Sola physica proprie de rebus agit, caeterae omnes de intellectibus rerum.

Theologie dadurch ſich verbindet, daß die wahre Selbſterkenntniß auch zugleich als die Erkenntniß des Göttlichen in uns angeſehn wird. Denn wir haben ſchon geſehn, daß ſelbſt das Auge der Anſchauung Gott nur in uns entdeckt. Nur von der Zerſtreuung durch die äußern Dinge ſollen wir uns in uns ſammeln, dann werden wir die Einheit aller Ideen in uns erkennen und dadurch zu Gott aufſteigen, indem wir über uns hinausſteigen [1]).

Es iſt jedoch hierbei die Vorausſetzung, daß zu einer ſolchen Selbſterkenntniß der Menſch nur durch Hülfe der Gnade gelangen kann. Zuerſt gelangte er zu derſelben nur durch die ſchaffende Gnade, nach ſeinem Falle kann er dazu nur durch die erlöſende, durch die wiederherſtellende Gnade gelangen [2]). Dieſe betrachtet Hugo als eine innerliche Wirkſamkeit Gottes in uns, indem er, wie früher bemerkt wurde, die ſchöpferiſche Thätigkeit von der erlöſenden zwar unterſchieden, aber nicht getrennt wiſſen wollte. So wie alles in Gott ewig iſt, ſo iſt auch ſeine ſchöpferiſche mit ſeiner erlöſenden Wirkſamkeit in einem ewigen Zuſammenhange verbunden; nur für uns treten ſie in zeitlicher Unterſcheidung auseinander. Unſere Erlöſung beſteht in unſerer Verſöhnung mit Gott; aber nicht ſowohl Gott wird mit uns, als vielmehr wir werden mit Gott verſöhnt, indem die Sünde aus uns weicht und unſer Zorn gegen Gott verſchwindet [3]). In

1) De van. mundi p. 176 E. Ascendere ergo ad deum, hoc est intrare ad semet ipsum et non solum ad se intrare, sed ineffabili quodam modo in intimis etiam se ipsum transire.

2) De sacr. I ps. VI, 17.

3) Ib. II ps. XIV, 8 p. 501 G.

derſelben Richtung der Gedanken erſcheint auch die göttliche Offenbarung dem Hugo wie eine Erziehung des Menſchengeſchlechts, welche durch verſchiedene Stufen hindurchlaufen mußte nach der Fähigkeit des Menſchen ſie zu faſſen [1]), und wir haben geſehn, daß er ſogar die heidniſche Philoſophie als ein Glied dieſer Erziehung anzuſehen nicht abgeneigt war. Alles dies führt nun aber dazu, daß Hugo eine ſittliche Richtung in ſeinem Streben nach Selbſterkenntniß inne hält, welche ſehr gut zu ſeiner teleologiſchen Anſicht der Welt paßt, nach welcher die ganze Welt des Menſchen wegen, der Menſch aber Gottes wegen geſchaffen iſt [2]). Von dieſem Standpunkte aus ſtellen in der That die Ausſagen Hugo's über die Erkenntniß des Menſchen, welche nicht ſelten zu ſchwanken ſcheinen, in einem überraſchenden Zuſammenhange ſich dar. Der Grundſatz, daß wir von den Erſcheinungen als den Bildern der Wahrheit zur Erkenntniß der Gründe fortſchreiten müſſen, gilt ihm ohne Einſchränkung. Aber die Erſcheinungen der unvernünftigen Natur haben ihren Grund im Menſchen, um deſſentwillen ſie ſind, ſo daß alle höhere Wahrheit auf unſere Selbſterkenntniß zurückgeführt werden muß; dieſe jedoch taucht nur in den ſittlichen Entwicklungen unſeres Geiſtes auf, welche zugleich Gnadenerweiſungen Gottes ſind, und hiermit kommen wir erſt auf den letzen Grund für die Erſcheinungen der ganzen Welt, weil ſo wie die übrigen Dinge im Menſchen, ſo der Menſch ſeinen Zweck in Gott hat. Die

1) Ib. I ps. XI, 4.
2) Ib. I ps. II, 1.

Erkenntniß Gottes zu gewinnen, dazu iſt der Menſch geſchaffen. Wir finden ihn nun aber in den Gnadenwirkungen, welche ſeine Offenbarung in uns ſind, und ſehen uns daher auch hierdurch wieder auf die Selbſterkenntniß zurückgeführt. So bezeichnet uns der Menſch wirklich die Mitte zwiſchen den beiden äußerſten Enden des Seins, den körperlichen Erſcheinungen und Gott, und die Erkenntniß beider haben wir in dieſer Mitte aufzufaſſen. In dieſem Sinne werden wir es nun auch begreifen, daß Hugo den Glauben als den Anfang der Erkenntniß ſetzt; er erſcheint ihm als ſolcher, weil wir von den Zeichen der göttlichen Gegenwart in uns zur Erkenntniß Gottes gelangen ſollen; ein ſolches heiliges Zeichen aber iſt der Glaube an die zukünftige Anſchauung Gottes, welche uns verheißen iſt [1]).

Gegen dieſen Weg zur Erkenntniß Gottes zu gelangen würden wir nichts einzuwenden haben, wenn er nicht mit einigen Beſchränkungen verbunden wäre. Eine ſolche Beſchränkung finden wir darin, daß die innern Erſcheinungen, welche aus ihren Gründen erklärt werden ſollen, mit Vorliebe in den Thätigkeiten der Seele geſucht werden, wärend Hugo uns räth von den ſinnlichen Erſcheinungen, die doch auch in unſerer Seele vorkommen, unſer Auge abzuwenden. Nicht weniger beſchränkend iſt es, wenn die Erſcheinungen des ſittlichen Lebens, welche er zur Erkenntniß Gottes gebrauchen will, faſt ausſchließend in der Übung kirchlicher Pflichten geſucht werden. Hierüber ſin-

1) Ib. I ps. X, 9. Fides ergo sacramentum est futurae contemplationis.

den wir bei Hugo von St. Victor eine Denkweiſe, welche mit den Sätzen des Petrus Lombardus meiſtens übereinſtimmt. An die ſichtbare Kirche hat Gott im gewöhnlichen Laufe der Dinge das Heil der Seele gebunden. Außer dem Geſetze der Natur hat er ein Geſetz der Diſciplin gegeben, weil jenes nur zur Erlangung der natürlichen Güter führt und ſeine Beobachtung kein Verdienſt hat, indem ſie ihre natürliche Belohnung in ſich ſelbſt findet, weil alſo noch ein anderes Geſetz ſein mußte, deſſen Erfüllung das ewige Leben verdienen kann. Dieſes Gebot mußte auf etwas gehen, was an ſich der Natur nach erlaubt war, aber willkürlich von Gott verboten wurde, nur um den Gehorſam des Menſchen zu prüfen [1]). Aus Liebe zu Gott ſollen wir uns dieſen Satzungen unterwerfen. So ſollen wir auch in den Sacramenten unter die körperlichen Zeichen uns demüthigen zur Strafe dafür, daß wir von den körperlichen Dingen, über welche wir herſchen ſollten, uns haben beherſchen und verleiten laſſen [2]). Auf dieſe Weiſe wird nun gewiß die Forſchung, wie richtig ſie auch auf das Sittliche gelenkt ſein möge, doch gewiß nur einſeitig in dieſer Richtung feſtgehalten und auf ſolche Gebote hingewieſen, welche wie Geheimniſſe erſcheinen, weil in der Natur der Dinge kein Grund für dieſelben gefunden werden ſoll. Dies haben wir jedoch als eine Beſchränkung anzuſehn, welche aus der einſeitigen Richtung des Mittelalters entſpringt; der eigenthümliche Sinn Hugo's hat damit wenig zu ſchaffen.

1) Ib. I ps. VI, 17; 19.
2) Ib. I ps. IX, 3.

Dieſer wendet ſich vielmehr unter den Beſchränkungen, welche wir angegeben haben, auf die Erforſchung der Regungen des frommen Gemüths, welche doch immer bei den äußern Werken der Kirche verlangt werden und dieſen erſt ihren Werth geben ſollen.

Wir haben hiermit die Quelle ſeines Myſticismus bezeichnet. Dieſer iſt allein in jenen Beſchränkungen ſeiner Forſchung begründet. Indem er von den Erſcheinungen der Natur in unſerer Seele ſich abwandte, indem er den ſittlichen Gehalt des Lebens nur in den kirchlichen Pflichten fand, aber auch dieſe nicht in ihren allgemeinen Gründen zu erforſchen ſtrebte, ſondern ſein Auge dabei faſt ausſchließend auf die Regungen der perſönlichen Frömmigkeit richtete, mußte er zu einer Pſychologie geführt werden, welche die lichten Gegenden unſerer innern Entwicklung wenig beachtete und bemüht die tiefſten Geheimniſſe des menſchlichen Gemüths aufzudecken dieſe doch nur in ungewiſſen Umriſſen ſehen ließ, weil ſie dieſelben außer Zuſammenhang mit ihren hellern Umgebungen und ihren offenbaren Grundlagen darſtellte. In nichts anderm beſteht dieſer Myſticismus; er iſt die Pſychologie des frommen Lebens im Gemüthe, wie es wenig um die Außenwelt und um die allgemeinen Zwecke des Menſchen in ihr ſich kümmert, wie es ſelbſt die Forſchung nach der Bedeutung der Kirche in ihrer äußern Wirkſamkeit aufgegeben hat.

Dieſe Art der Pſychologie finden wir bei Hugo von St. Victor noch in ihren Anfängen. Die Unterſcheidungen, welche er zur Durchführung derſelben für nothwendig hält, ſchließen ſich an mancherlei Überlieferungen an

und durchkreuzen einander, ohne daß ſie zu völliger Sicherheit ihrer Verhältniſſe untereinander herausgetreten wären. Er unterſcheidet die allgemeine Lebenskraft, welche auch den Pflanzen angehört, das Empfindungsvermögen der Thiere und die Vernunft nach der Weiſe des Ariſtoteles [1]; damit verbindet er die Platoniſche Eintheilung der Seele in Begehren, Zorn und Vernunft [2]; auch zwiſchen Erkennen und Willen wird ſo unterſchieden, daß zwar im Allgemeinen die Vorausſetzung iſt, beide gehörten zuſammen, aber doch auch die Möglichkeit nicht abgeſchnitten wird, daß ſie in verſchiedenen Graden der Stärke in uns verbunden ſein könnten [3]. Noch beſonders legt er bei ſeinen Eintheilungen der Seele großes Gewicht auf die Einbildungskraft, weil ſie ihm das Sinnliche in unſerer Seele bezeichnet; denn die Sinne gehören nicht zur Seele, welche kein körperliches Ding iſt, ſondern nur vermittelſt der Einbildungskraft haben wir die Mannigfaltigkeit der ſinnlichen Vorſtellungen in uns; ſie iſt ein Princip der Erkenntniß in uns, wärend der Sinn nur das Leiden der Seele bezeichnet [4]. Aber bei allen dieſen Unterſcheidungen, welche bunt, ohne Unterſcheidungsgrund neben einander herlaufen, hält er die Einheit und Einfachheit der vernünftigen Seele feſt. Sie iſt nicht theilbar, wie der Körper, ſondern nur durch reine Vernunft zu erkennen, ſo wie ſelbſt reine Vernunft. Eine und dieſelbe Subſtanz erhält ſie nur nach ihren verſchie-

1) Didasc. I, 4.
2) Ib. II, 5.
3) De sacr. I ps. X, 4.
4) Didasc. II, 4; 6.

denen Thätigkeiten verſchiedene Namen und die Verſchiedenheit ihrer Thätigkeiten entſpringt auch nur daraus, daß die Seele bald tiefer herabſteigt zu den ſinnlichen Erſcheinungen, bald höher ſich erhebt, wenn ſie von dieſer Zerſtreuung zur einfachen Quelle ihrer Natur zurückkehrt. Es ſind alſo nur verſchiedene Grade in dem Leben der Seele, welche wir unterſcheiden, wenn wir derſelben bald die Erkenntniß des Göttlichen und der Principien der Dinge, bald die Erkenntniß der ſinnlichen Dinge durch die Einbildungskraft beilegen [1]). Daß hierin der Kern der Pſychologie Hugo's liegt, wird man nicht leugnen können, wenn man dieſe Gedanken mit der Stellung vergleicht, in welcher er die Seele zu Gott und zur unvernünftigen Schöpfung erblickt. Eben deswegen ſteht ſie mitten inne zwiſchen beiden, weil ſie Spuren beider in ſich trägt, die Spuren des Göttlichen in den Wirkungen des heiligen Geiſtes, die Spuren der unvernünftigen Schöpfung in ihrer ſinnlichen Einbildungskraft.

Dies iſt aber auch überhaupt der Gang, welchen Hugo in ſeinen Gedanken über die Entwicklung der menſchlichen Seele nimmt. Er betrachtet ſie als ein Aufſteigen des Geiſtes vom Sinnlichen zu Gott und unterſcheidet

1) lb. II, 4; 5; 6. Vides nunc satis aperte — — quomodo animae de intellectibilibus ad intelligibilia degenerant, quando a puritate simplicis intelligentiae, quae nulla corporum pascitur imagine, ad visibilium imaginationem descendunt, rursumque beatiores fiunt, quando se ab hac distractione ad simplicem naturae suae fontem quasi quodam optimae figurae signo impressae componuntur. Der Unterſchied zwiſchen dem Intellectibeln und Intelligibeln, zwiſchen intellectus und intelligentia wird, wie ſchon Liebner S. 336 bemerkt hat, nicht ſtreng feſtgehalten.

hierin verſchiedene Grade, auf welche er alle Mannigfaltigkeit in dem Leben der Seele zurückzubringen ſtrebt. Die wichtigſten dieſer Grade, nicht allein weil ſie am ſchärfſten hervortreten, ſondern auch weil ſie auf die ſpäteren Lehren ähnlicher Art den meiſten Einfluß ausgeübt haben, finden wir in den drei Stufen, welche er durch die Namen des Denkens, des Nachdenkens und der Anſchauung bezeichnet [1]).

Unter dem niedrigſten Grade, dem Denken, verſteht er die ſinnliche Vorſtellung der Dinge, welche er als das Bewußtſein vergänglicher Erſcheinungen beſchreibt [2]). Da wird die Seele von der Liebe zu den ſinnlichen Dingen nur in einem beſtändigen Schwanken erhalten und in die breite Mannigfaltigkeit vieler Dinge, in Zerſtreuung über ſich ſelbſt geführt, ohne daß irgend etwas feſtgehalten werden könnte oder in der verworrenen Maſſe der Vorſtellungen zu deutlicher Unterſcheidung gelangte. Es herſcht daher auf dieſer Stufe nur eine ungeordnete Liebe [3]). Bei der Unterſuchung derſelben verweilt Hugo nicht viel, es müßte denn ſein um die Nichtigkeit der Dinge zu ſchildern, mit welchen ſie beſchäftigt iſt.

Dagegen ruft er uns auf über ſie hinaus und in uns einzugehn, um geordnete, feſte und ruhige Gedanken zu

---

1) In Eccles. I p. 55 D. Tres sunt animae rationalis visiones, cogitatio, meditatio, contemplatio. Cf. de van. mundi II p. 176 G; de arca mor. IV, 2.

2) In Eccles. l. l. Cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur, cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur, vel per sensum ingrediens vel memoria exsurgens.

3) De van. mundi II p. 176 F; de arca mor. l. l.

gewinnen. Dieſe ſoll uns das Nachdenken bringen, welches als die Stufe geſchildert wird, auf welcher wir uns ſammeln und von den Erſcheinungen nicht dahingeriſſen unſere Erkenntniß auf die Begriffe oder das Maß der Dinge, auf ihre Gründe und Urſachen richten [1]). Damit ſteht es in gutem Zuſammenhange, daß ſie als die Richtung unſeres Auges auf uns ſelbſt oder unſere innern Zuſtände beſchrieben wird, weil wir geſehn haben, daß der Menſch die Gründe aller Geſchöpfe, den Inbegriff aller Ideen in ſich ſchließt. Dazu paßt es auch, daß dieſes Nachdenken als eine freie Bewegung des Geiſtes betrachtet wird, in welcher er mit allem Reichthum ſeines Innern ſchalte, daß es ferner beſchrieben wird als eine innere Sonderung, durch welche die allgemeine Maſſe der Erſcheinungen erſt zur beſtimmten Unterſcheidung komme. Aus einer allgemeinen, verworrenen Anſchauung der ſinnlichen Dinge gelangen wir zum Nachdenken, indem wir Einzelnes in unſern Gedanken feſtzuhalten und nach den verborgenen Gründen desſelben zu forſchen anfangen, dadurch aber auch zu einer Sammlung in uns ſelbſt uns erheben [2]). Hugo beſchäftigt ſich mit dieſer Stufe viel, weil ſie den Zuſtänden unſeres innern Lebens gemäß iſt und den nothwendigen Übergang zum Höhern bildet; er iſt ſich bewußt in der Unterſuchung derſelben einen neuen

---

1) Ll. ll.; de medit. in. Meditatio est frequens cogitatio modum et causam et rationem cujusque rei investigans, modum quid sit, causam quare sit, rationem quomodo sit. Didasc. III, 6.

2) De arca mor. l. l.; in Eccles. I p. 55 E. Meditatio semper circa unum aliquid rimandum occupatur.

Schacht fruchtbarer Forschung angebrochen zu haben [1]). Aber freilich seine Beschreibungen derselben im Einzelnen stimmen nicht immer mit dem Begriffe, welcher zum Grunde liegt, genau überein. Er unterscheidet drei Arten des Nachdenkens, über die Werke Gottes in der Schöpfung, über die Schrift und die Gebote Gottes und über die Sitten der Menschen, ordnet sie aber in verschiedener Weise [2]) und ist zwar über die letzte Art, wie seiner Richtung nach zu erwarten, weitläuftiger als über die erstern, stellt sie aber doch nicht so in den Vordergrund, wie man erwarten möchte, wenn man darauf sieht, daß in der innern Betrachtung des menschlichen Geistes das Nachdenken alle Deutlichkeit der Begriffe und alle Erkenntniß der Gründe finden sollte.

Alles Nachdenken soll nun aber auch nur für die dritte Stufe unserer vernünftigen Entwicklung, für die Anschauung Gottes dienen. Mit dieser tritt Hugo in das mystische Gebiet; denn er muß eingestehn, daß die Anschauung Gottes im eigentlichen Sinne doch nur dem ewigen Leben vorbehalten ist [3]). Dennoch verweilt er gern beim Gedanken an diese höchste Stufe alles vernünftigen Lebens, weil er in ihr den Endzweck erblickt, aus welchem alles erklärt werden muß. Eben weil dieser letzte Abschluß seiner Psychologie überall durchklingt, trägt dieselbe im Allgemeinen einen mystischen Charakter an sich. Seine Beschreibungen der Anschauung erinnern im Aus-

1) Didasc. VI, 13.
2) Didasc. III, 11; de medit. l. l.
3) De arca mor. IV, 2.

druck oft an die Lehren des Areopagiten. Es iſt ihm aber nicht um eine mittelbare Erkenntniß Gottes durch die Engel zu thun, vielmehr verlangt er eine unmittelbare Erkenntniß und die innigſte Gemeinſchaft mit ihm. Von etwas anderm kann die Seele nicht geſättigt werden, als von der Erkenntniß der Wahrheit ſelbſt. Daher beſtreitet Hugo eifrig die Meinung, daß wir nur in gewiſſen Theophanien Gott ſchauen könnten, weil Gott ſelbſt der vernünftigen Seele unbegreiflich und unzugänglich wäre. In ſolchen Erſcheinungen, welche in der Mitte zwiſchen uns und Gott ſtänden, Gott zu ſchauen, das würde in der That nur heißen Gott und das Wahre wahrhaft nicht ſchauen [1]).

Der allgemeine Begriff, welcher ſeinen Unterſuchungen über die Anſchauung zum Grunde liegt, beruht darauf, daß die vereinzelten Thätigkeiten des Nachdenkens zu einem Ergebniß zuſammengefaßt werden ſollen, indem die Seele nun in einem Überblick das, was jenem noch verborgen ſchien, offen vor ſich erblickt [2]). Von dem Erkennen des Beſondern gelangt man da erſt zur Erkenntniß des Allgemeinen, welches alles Beſondere in ſich um-

1) In Dion. Areop. II, 1 p. 350 E sqq. Quidam in cogitationibus suis evanuisse inveniuntur deum rationali animo omnino incomprehensibilem et inaccessibilem praedicantes. — — Quid est enim in illis (nemlich den Theophanien) solum deum videri et extra illa non videri, nisi nunquam vere videri et verum nunquam videri? — — Nos sicut satiare non potest aliquid praeter ipsum, ita nec sistere usque ad ipsum.

2) In Eccles. I p. 55 E. Meditatio itaque est quaedam vis mentis curiosa et sagax nitens obscura investigare et perplexa evolvere. Contemplatio est vivacitas illa intelligentiae, quae cuncta palam habens manifesta visione comprehendit.

faßt. Dies hängt auf das Genaueſte zuſammen mit Hugo's Lehre von der vernünftigen Seele, daß ſie alle Ideen in ſich faſſe und daher auch in ſich, nachdem ſie entwickelt worden, zu ſchauen vermöge. Wenn nun auch Hugo eingeſteht, daß dies nur den letzten Zweck unſeres vernünftigen Lebens bezeichne, und nicht leugnet, daß wir ſogar beim guten Willen zu ihm emporzuſteigen und in der Anſchauung zu leben doch oftmals von der Nothwendigkeit dieſer veränderlichen Welt wieder herabgeworfen werden [1]), ſo will er ſich dennoch nicht nehmen laſſen, daß wir ſchon gegenwärtig eine Anſchauung Gottes als Vorgeſchmack der ewigen Seligkeit haben, dabei unſtreitig durch den Gedanken geleitet, daß wir durch die Gnade Gottes wiederhergeſtellt eine unmittelbare Gegenwart der göttlichen Wirkſamkeit in uns ſpüren können. Ohne leugnen zu wollen, daß hierbei der richtige Gedanke zum Grunde liegt, daß in den Mitteln des ſittlichen Lebens auch etwas von ihrem Zwecke ſich verwirkliche, müſſen wir doch befürchten, daß dies Verfahren, durch welches Momente der Entwicklung in den Begriff der Anſchauung gezogen werden, zu einer Vermengung der Mittel und des Zwecks ausſchlagen werde. Wir werden eine ſolche in der That gewahr, wenn Hugo auch noch Grade der Anſchauung annimmt und Grade des Aufſteigens zur Anſchauung ſelbſt rechnet.

Was er von ſolchen Graden der Anſchauung anführt, hat meiſtens keinen wiſſenſchaftlichen Werth und verſchwimmt in der Unbeſtimmtheit, welche bei Aufzählung

1) Didasc. V, 9.

von Gradunterſchieden nur zu leicht ſich einſchleicht. Doch führen wir eine ſeiner Unterſcheidungen an, weil ſie etwas Charakteriſtiſches hat. In zwei Graden ſteigt die menſchliche Seele zu Gott auf; der erſte und niedrigſte Grad beſteht in der Anſchauung des Schöpfers in ſeinen Geſchöpfen; er wird auch Speculation genannt, der andere wendet ſich zu Gott unmittelbar [1]). Wir ſehen hieraus, daß Hugo die Betrachtung der weltlichen Dinge von der Anſchauung nicht ausſchließen will. Er beſchreibt, wie die Betrachtung der weltlichen Schönheit uns zur Bewunderung des Schöpfers hinreißt. Aber er fügt auch hinzu, daß wir darüber hinausgehen ſollen, indem wir die Eitelkeit und Nichtigkeit des Weltlichen erkennen lernen [2]). Wir finden auch hier wieder eine der Quellen ſeines Myſticismus, die Abwendung von der Erforſchung des Weltlichen, das Zurückgehen in ſich ſelbſt, um in ſeinem Innern die Wirkungen ſeiner Gnade und die wahre Herlichkeit Gottes zu ſchauen [3]). Daher preiſt er die Vereinfachung, welche wir in dem Zurückgehn auf uns ſelbſt gewinnen [4]). Dies weiſt uns wieder zurück auf die

1) In Eccles. l. l. Contemplationis autem duo sunt genera, unum, quod prius est et incipientium, in creaturarum consideratione, alterum, quod posterius et perfectorum est, in contemplatione creatoris.

2) Ib. p. 56 A.

3) Am ſtärkſten wird dies ausgedrückt, wenn er drei Grade der Gläubigen unterſcheidet, ſolche, welche die Welt in erlaubter Weiſe gebrauchen, ſolche, welche die Welt fliehen, und ſolche, welche die Welt vergeſſen haben. De arca mor. I, 4. Man darf aber dabei den bibliſchen Gebrauch des Wortes Welt nicht ganz aus den Augen verlieren.

4) De van. mundi II p. 176.

Einheit aller Seelenkräfte, welche nur in ihrer Entwicklung durch verſchiedene Grade hindurch in mannigfaltigen Thätigkeiten ſich darſtelle. Dieſen Grundgedanken ſeiner Pſychologie hält er auch in ihren letzten Ergebniſſen feſt und verlangt deswegen, daß in der Anſchauung Gottes auch alle die niedern Grade der Entwicklung enthalten ſein ſollen, mit allem, was ſie eingetragen haben. Daher fordert er zu der vollkommenen Anſchauung Gottes, welche jedoch dem ewigen Leben vorbehalten iſt, daß unſere Sinne in die Vernunft, unſere Vernunft in unſern Verſtand, unſer Verſtand in Gott übergehen [1]).

Dieſe Lehren Hugo's haben in ihren pſychologiſchen Unterſcheidungen nur die Grade des Erkennens vor Augen. Wir haben jedoch ſchon oben bemerkt, daß im Allgemeinen dabei die Vorausſetzung herrſcht, daß Erkennen und Begehren des Menſchen mit einander in genaueſter Verbindung ſtehen. Man würde einen charakteriſtiſchen Zug dieſes Myſticismus überſehen, wenn man dies Verhältniß des Praktiſchen zum Theoretiſchen nicht beachtete. Doch tritt es keineswegs in einer ſo geordneten Geſtalt heraus, wie die Stufen des Erkennens. Zuweilen ſcheint es, als ginge Hugo von dem Gedanken aus, daß der Anſchauung Gottes die ſittliche Bildung vorangehen müſſe, weil jene wie ein Lohn der Liebe betrachtet wird [2]). Aber es herrſcht hierüber keine Sicherheit, vielmehr werden Erkenntniß und Liebe auch ſo mit einander verbunden, daß ſie auf derſelben Stufe der Entwickelung auch auf

1) De arca mor. I, 4. Sensus nostri corporis vertentur in rationem, ratio in intellectum, intellectus transibit in deum.

2) De sacr. I ps. I, 12.

denſelben Gegenſtand ſich richten müßten; wer Gott liebt, muß ihn erkennen, und wer ihn erkennt, muß ihn lieben [1]; ja, wenn Hugo glaubt annehmen zu dürfen, daß wenigſtens auf den niedern Stufen der Entwicklung unſeres Geiſtes Erkenntniß und Liebe nicht immer in gleichem Maße mit einander verbunden ſind, ſo entſcheidet er ſich ſogar dafür, daß die Liebe beſſer ſei, als die Erkenntniß, weil die Erkenntniß des Glaubens ohne alle Liebe, ohne Wärme des Glaubens, aber die Wärme des Glaubens nicht ohne Erkenntniß ſein könne [2]. Jedoch betrachtet er dies als etwas, was auf der höchſten Stufe der Entwicklung nicht möglich ſei. Für dieſe wird vielmehr Vollkommenheit der Liebe und des Erkennens verlangt. Auf jene Annahme einer ungleichmäßigen Entwicklung beider Seiten unſeres geiſtigen Lebens haben nun gewiß mißverſtandene Erfahrungen einen ungünſtigen Einfluß ausgeübt; aber es ſpielt bei den ungenügenden Ergebniſſen aller dieſer Unterſuchungen über Begehren und Erkennen auch noch eine Zweideutigkeit in der Ausdrucksweiſe Hugo's eine ſtörende Rolle. Das Begehren nennt er gewöhnlich Affect, die höhere Entwicklung des Willens Liebe. Dieſe Ausdrucksweiſe war ihm von der Kirchenlehre überkommen und er iſt weit davon entfernt ſich ihr entziehen zu wollen, vielmehr findet in dieſer Vermiſchung des Gefühls mit dem Willen ſeine myſtiſche Neigung

1) De arca mor. I, 2. Duobus modis deus cor hominum inhabitat, per cognitionem videlicet et amorem, una tamen mansio est, quia et omnis, qui novit, eum diligit, et nemo diligere potest, qui non novit.

2) De sacr. I pa. X, 3 sq.

eine recht willkommene Nahrung. Es treten dadurch die dunkeln Ausdrücke in seiner Darstellung ein, durch welche die Gegenwart des Göttlichen in uns als unserm persönlichen Bewußtsein angeeignet bezeichnet werden soll. Da wird von einem Genusse Gottes, von einer Berührung Gottes durch den Geschmack, von einem Schmecken Gottes gesprochen [1]) und Hugo ist sehr weitläuftig darin uns den geheimen Genuß Gottes in unserm Herzen und die Freude der Seele über ihn zu beschreiben, wie er jetzt schon durch seine Liebe uns an sich zieht, und einen Vorschmack dessen uns gewährt, das im ewigen Leben zu vollem Genusse uns bereitet ist [2]). Wir glauben nicht nöthig zu haben auf solche Beschreibungen im Einzelnen einzugehn. Sie sind allen Mystikern dieser Zeit gemeinschaftlich und von ihnen auf die folgende Zeit übergegangen. Bei der Vermischung der Begriffe aber, welche in ihnen herrscht, läßt sich schwer glauben, daß in ihren Bildern ein fester Gedanke durchgeführt werde. Den meisten Anschein hiervon hat noch eine Auseinandersetzung, in welcher der Vorschmack und die Bewunderung des Wunderbaren als die erste Stufe zur Liebe, die Liebe aber als Vorstufe zur Erkenntniß oder Anschauung und als einstweilige Erquickung, bis wir zu dieser gelangt sein würden, geschildert wird [3]).

---

1) De sacr. I ps. X, 4; de arca mor. I, 4 p. 200.

2) De arrha animae fin.

3) In Dion. Areop. VI, 7 p. 379 A. Si enim non diliguntur, non intelliguntur, neque amantur, si non gustantur. — — Si non praesumo de dilectione, non discedo ab admiratione. Forsan ipsa admiratione evigilabo ad cognitionem, et si minus excitor ad cognitionem incitabor ad dilectionem. Et erit interim

Wenn wir in Hugo von St. Victor auch keine ausgezeichnete Gelehrſamkeit, keinen glänzenden Geiſt zu bewundern haben, ſo finden wir doch einen geſunden Verſtand und ein religiöſes Gemüth in ihm, welche ihn mehr leiſten ließen, als alle die glänzendern Talente ſeiner Zeit für die Wiſſenſchaften leiſteten. Die Elemente der Bildung, welche in ſeiner Zeit liegen, hatte er ſich mit Fleiß angeeignet; er wußte ſie auch nach der Seite zu verwenden, wohin die Entwicklung der Lehre augenblicklich trieb. Gar nicht ungeſchickt gab er der Platoniſchen Lehre eine Wendung, durch welche ſie mit der chriſtlichen Lehre von dem Leben der Seele und von ihrer Beſtimmung zur unbedingten Seligkeit und Vollkommenheit vereinbar ſchien. Seine Meinung, daß alle Ideen und Formen der Dinge in die Seele ihrer Anlage nach gelegt worden, aber erſt durch die freie Entwicklung und das Verdienſt der Seele zu ihrer Anſchauung kommen ſollten, muß als ein ihm eigenthümlicher Gedanke betrachtet werden, welcher mancherlei dunkle Ahndungen der Platoniker deuten und mit der chriſtlichen Lehre vom göttlichen Ebenbilde in uns vereinigen konnte. Wenn er auch ohne gehörige Vermittelung auftrat, ſo hat dies doch nicht verhindern können, daß er weit um ſich greifende Nachwirkungen gehabt hat. Er berechtigte den Hugo dazu in der Erforſchung der Seele den Mittelpunkt der Wiſſenſchaft zu ſuchen, und eben hierdurch wurde Hugo von der einſeitigen Richtung der Platoniker nur in der Erkenntniß des Weſens das Wahre zu ſuchen abgelenkt; ihm erſchien nun das Leben

dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio, per quam fiet illuminatio.

der Seele als der wahre Gegenſtand der Forſchung. Eben hierdurch erhob er ſich auch über den Standpunkt derer unter ſeinen Zeitgenoſſen, welche wie Petrus Lombardus das kirchliche Leben in ſeiner Äußerlichkeit zum Hauptgegenſtande ihrer Unterſuchungen machten; er wies dadurch wenigſtens auf die Quelle hin, aus welcher die Erſcheinungen des kirchlichen Lebens ihre Deutung empfangen mußten. Es iſt nicht minder ein glücklicher Blick in das Weſen des vernünftigen Lebens, wenn er es als ein Fortſchreiten durch verſchiedene Stufen zu ſeiner Vollendung in der Anſchauung Gottes zu begreifen ſucht, und wenn er die Grade dieſes Fortſchreitens ſo beſchreibt, daß wir von der ſinnlichen Verworrenheit unſerer Vorſtellungen durch Unterſcheidung und ſtetes Nachdenken über das Beſondere zur Erkenntniß des Allgemeinen und zur Einheit aller Dinge aufſteigen ſollen, ſo werden wir nicht leugnen können, daß er dadurch wenigſtens einen Hauptpunkt dieſes Entwicklungsganges richtig in das Auge gefaßt hat. Er erinnert an die Einheit der Seele, welche alle dieſe Entwicklungen in mannigfachen Gedanken durchmacht und zuletzt doch wieder die Einheit aller Ideen in ſich findet. Auch hierin verfolgt Hugo einen der gehaltreichen Gedanken, welche ihm ſein ſchlichter Verſtand ohne viele künſtliche Vorbereitung erblicken läßt. Wir dürfen wohl freilich nicht ſagen, daß die Weiſe, wie er die Mannigfaltigkeit der Thätigkeiten oder Kräfte der Seele auf ein und dasſelbe Weſen zurückzuführen ſucht, indem er ſie nur als verſchiedene Stufen derſelben Lebensentwicklung betrachtet, dazu geeignet iſt alle Schwierigkeiten dieſer verwickelten Unterſuchung zu löſen; dagegen würde ſchon

ſeine Unſicherheit über das Verhältniß zwiſchen Begehren und Erkennen Einſpruch thun, aber dies darf uns nicht davon abhalten den Werth des Gedankens anzuerkennen und ihm zuzugeſtehn, daß er zur Erklärung vieler Erſcheinungen eine richtige Weiſung giebt. Auch hält dabei Hugo den Gedanken feſt, daß alles Fortſchreiten in einer natürlichen Folge ſich vollziehn und in den höhern die niedern Grade der Entwicklung bewahren muß. Bei ſo vielem Lobenswerthen dürfen wir nun auch die Mängel dieſer Lehre uns nicht verhehlen. Trotz der großen Ausführlichkeit, mit welcher ſie weltliche und geiſtliche Überlieferung und nicht minder die innern Regungen einer frommen Seele vor uns ausbreitet, iſt ſie doch mehr Entwurf als Ausführung, ein Entwurf von Gedanken, welche ſich nur mit Mühe aus der Maſſe der Überlieferungen, aus der grübelnden Selbſtbeobachtung eines frommen Gemüths herausarbeiten, dadurch natürlich behaftet mit vielen Verworrenheiten, welche den Kern der Gedanken verdecken. Das iſt dem Standpunkte der Zeit und den Anfängen einer neuen Richtung gemäß. Aber dieſe Richtung iſt auch einſeitig, nicht allein wie ſie es bei der allgemeinen Einſeitigkeit der Zeit ſein mußte, ſondern auch weil ſie im Geſichtskreiſe der damaligen Wiſſenſchaft nur eine beſondere Aufgabe ſich zum Geſchäft machte. Sie thut es, indem ſie in das Innere der frommen Seele ſich verſenkend weder die allgemeine Aufgabe der Kirche, wie ſie durch das Ganze des ſittlichen Lebens ſich erſtreckt, noch die natürlichen Grundlagen der Seele und ihre Berührungen mit der Außenwelt mit dem gebührenden Fleiße beachtet. Auch hierüber werden wir freilich

wohl nachſichtig urtheilen, wenn wir bemerken, daß dieſe Einſeitigkeit auch auf die Nachfolger Hugo's übergegangen iſt, indem dies als ein Zeichen gelten kann, daß es in dem Standpunkte der Zeit lag über ſolche Einſeitigkeiten nicht wegzukommen.

2. Richard von St. Victor.

Eine Fortſetzung derſelben Richtung finden wir zunächſt bei Richard von St. Victor, einem Schotten, welcher in das Kloſter von St. Victor zu Paris eingetreten den Unterricht Hugo's genoſſen hatte. Er bekleidete in ſeinem Kloſter die Würde eines Priors bis an ſeinen Tod im Jahre 1173 [1]).

In ſeinen Schriften verfolgt er dieſelben Richtungen, welche ſchon Hugo eingeſchlagen hatte, nur mit einem ſchärfer ſcheidenden Verſtande, welcher gegen die vorherſchend myſtiſche Richtung einen auffallenden Gegenſatz bildet. Daher fällt es auch bei Vergleichung ſeiner Schriften unter einander noch mehr auf, als bei Hugo's Schriften, von wie verſchiedenartigem Charakter ſie ſind. Die eine Reihe derſelben verfolgt das Gewebe der Kirchenlehre, deren Beſtandtheile, philoſophiſche und hiſtoriſche, er ſehr ſtreng unterſcheidet [2]), indem er darauf ausgeht,

1) Vergl. über ihn Engelhardt Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek. Erlang. 1838. Die Lebensbeſchreibung Richard's vor der Ausgabe ſeiner Werke Rothom. 1650 fol., auf welche ſich Engelhardt und die hist. lit. de la France XIII p. 472 berufen, habe ich nicht zu Geſicht bekommen. Ich bediene mich der Ausgabe Colon. Agr. 1621. 4.

2) De trin. I, 3 wird der Gegenſtand dieſer Schrift ausdrücklich auf das Ewige beſchränkt: das Zeitliche, die Sacramente der

jene durch die ſtrengſte Verkettung der Beweiſe ſicher zu ſtellen. Eine andere Reihe hat es mit dem frommen beſchaulichen Leben zu thun und ſucht ſeine Geheimniſſe wie durch Bilder anſchaulich, ſo durch unterſcheidendes Nachdenken begreiflich zu machen. In jener Art der Schriften unterſcheidet ſich Richard von Hugo dadurch, daß er nicht das Ganze der Kirchenlehre zu entwickeln ſtrebt, ſondern nur einen Theil, dabei aber nicht im Mindeſten auf den Glauben ſich ſtützen will, ſondern nur auf nothwendige Gründe der Vernunft, davon überzeugt, daß es für alles Ewige auch ewige und nothwendige Gründe geben müſſe. So ſtrebt er die Trinitätslehre zu beweiſen und verfährt hierbei ganz wie Anſelmus, mit welchem er ſich auf dieſelbe Stufe der Unterſuchung ſtellt, indem er von ſeinen Beweiſen eingeſteht, daß ſie nur das Ewige, alſo Gott betreffen, daß dagegen die Erkenntniß des Zeitlichen, der Geſchöpfe, nur durch Erfahrung gewonnen werden könne[1]. Wir haben hier in der That wieder den Gegenſatz, welcher dieſem Jahrhunderte als ein unüberwindlicher erſchien. Dem Ewigen wenden ſich die Schlüſſe Richard's zu, dem Zeitlichen ſeine Erforſchung der frommen Erfahrung. So theilen die beiden Glieder dieſes Gegenſatzes

---

Erlöſung, müßte in anderer Weiſe behandelt werden. Nur auf jenes bezieht ſich ſeine ſtrenge Beweisart, welche er in dieſer Schrift verſucht. Das Zeitliche dagegen muß durch Erfahrung erkannt werden.

1) S. oben. Ib. I, 1. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudinem credendo tenemus. Et temporalium quidem notitiam per ipsam experientiam apprehendimus, ad aeternorum vero notitiam modo ratiocinando, modo credendo assurgimus.

ſich unter ſeine Schriften, welche, indem ſie die deutlichſten Spuren einem und demſelben Geiſte entfloſſen zu ſein an ſich tragen, dennoch die verſchiedenſten Manieren der Bearbeitung zeigen.

Setzen wir unſere Vergleichung Richard's mit Hugo und Anſelm fort, ſo finden wir bei ihm ein bei weitem größeres Streben nach ſtrengem Zuſammenhange der Beweiſe, als bei jenem, eine bei weitem größere Fertigkeit in der dialektiſchen Behandlung der Beweiſe als bei dieſem. Man ſieht, daß die fortgeſetzte dialektiſche Übung, an welcher dieſe Zeiten eine übermäßige Freude zeigten, doch ihre Früchte getragen hatte. Merkwürdig aber iſt es, daß Richard bei dieſer philoſophiſchen Fertigkeit, welche keiner ſeiner Zeitgenoſſen in höherem Grade beſaß, doch keineswegs der Philoſophie ſo geneigt iſt, wie Anſelm oder auch nur Hugo. Die Gründe hiervon ſind bei ihm ſehr deutlich entwickelt. Ihn ſchreckt der Stolz der Gelehrten; ihm gilt die ſittliche Bildung weit mehr als die eitle Wiſſenſchaft [1]). Wenn auch die heidniſche Weisheit in der Erkenntniß der Welt vieles geleiſtet hat, was auch der chriſtlichen Wiſſenſchaft zu Gute kommt [2]), ſo iſt ihr doch Selbſterkenntniß fremd geblieben, ſonſt würde ſie nicht unter die Götzen ihren Nacken gebeugt haben [3]); nur in der Erforſchung vergänglicher Dinge

1) Gegen die falſche Scham und den falſchen Stolz der Gelehrten de praep. an. ad cont. 46.

2) Doch müſſen wir es vom Irrigen zu ſondern wiſſen. De cont. II, 10.

3) De praep. an. ad cont. 75.

haben daher die Heiden und die Neuern, welche ihnen folgen, eine vergängliche Weisheit sich geschmiedet [1]), die äußern Ursachen der Dinge erkannt, aber nicht die innere Gerechtigkeit und Weisheit Gottes, welche alles geordnet hat [2]). Die philosophische Kunst, die Erkenntniß durch die Vernunft, findet er in der Verkettung der Beweise; aber die Beweise der Wissenschaft, selbst wenn sie auf den Glauben sich stützen und zur Erkenntniß der Gründe des Glaubens führen, sind doch keineswegs im Stande auch nur die Anschauung Gottes uns zu gewähren, welche wir in diesem Leben zu erreichen vermögen [3]).

Wenn also Richard das Geschäft durch seine Vernunftbeweise zur Einsicht in die Gründe des Glaubens zu führen auch nicht vernachlässigte, so sehen wir doch, daß er dasselbe zwar als etwas Nothwendiges ansah, ihm aber auch nur einen untergeordneten Werth beilegte. Es ist nur eine Vorstufe zu der Anschauung, mit welcher seine mystischen Betrachtungen sich beschäftigten. Wenn wir die Natur seiner Beweise dabei in Anschlag bringen, so können wir ihm freilich nicht so sehr Unrecht geben. Sie gehen in ganz ähnlicher Weise zu Werke, wie die Beweise des Anselmus, von gewissen allgemeinen Grund-

---

1) De contempl. II, 2.

2) Ib. II, 9.

3) De praep. an. ad cont. 74. Nemo ergo sic existimet ad illius divini numinis claritatem argumentando posse penetrare, nemo se credat humana illud ratiocinatione posse comprehendere. — — Aliter siquidem deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem atque aliter cernitur per contemplationem etc.

ſätzen aus mancherlei über das Weſen Gottes und ſeine Verhältniſſe zu den Geſchöpfen erſchließend, darüber unbeſorgt, ob dies damit in Übereinſtimmung ſich bringen laſſe, daß Gott unbegreiflich und über jedes Denken der Vernunft hinaus ſein ſoll. Dies iſt freilich ein Fehler, der im Mittelalter ſehr häufig begangen wurde, und nur das Zeichen von zwei einander entgegenlaufenden Bewegungen, welche auf die Befriedigung verſchiedener Bedürfniſſe ausgehend noch nicht zu dem Bewußtſein gekommen waren, in welcher Weiſe ſie ohne Störung neben einander beſtehen könnten. Allein bei einem Manne wie Richard konnte das eine Bedürfniß, welches die Begreiflichkeit Gottes verlangt, gar nicht ſehr lebendig ſein, da er einen andern Weg zur Erkenntniß Gottes wußte, als durch den Begriff und den Beweis. Daher konnte er in der That nur eine ſehr untergeordnete Beſchäftigung darin ſehen, daß er die Kirchenlehre zu beweiſen unternahm.

Wir wollen uns nicht damit bemühen die Schwächen und Stärken ſeiner Beweiſe im Einzelnen zu unterſuchen; ſondern nur darauf aufmerkſam machen, wie nach den ſo eben angeſtellten Betrachtungen die myſtiſche Richtung der Victoriner bei aller ihrer kirchlichen Geſinnung ſie doch gegen die weſentlichſten Punkte des kirchlichen Lebens erkälten mußte. Wir ſehen, wie gering Richard von den Beweiſen, von der Befeſtigung der Kirchenlehre dachte. Noch geringer mußte er den Glauben anſchlagen, da die Erkenntniß aus dem Glauben doch immer noch eine Stufe höher ſtehen wird als der Glaube. Erſt kommt der Glaube, alsdann die Einſicht in den Glauben durch die Vernunft; aber die Vernunft ſteht tief unter der An-

ſchauung, in welcher wir uns über uns hinaus gerückt und in einen höhern Himmel entzückt ſehen [1]). Wenn Richard genauer zu zählen anfängt, ſo kommt ihm der Glaube noch viel tiefer zu ſtehen. Der Glaube an Gott und ſeine Verheißungen ſoll unſere Hoffnung zu Gott erwecken, die Hoffnung zur Liebe führen; erſt hierauf läßt Richard die Offenbarung Gottes folgen, weil Gott ſich nur denen offenbare, welche ihn zuvor geliebt haben, auf die Offenbarung Gottes endlich die Anſchauung und auf die Anſchauung die Erkenntniß [2]). Es iſt offenbar, daß er in dieſer Folge der geiſtigen Entwicklungen die Offenbarung, von welcher er das Höchſte erwartet, von der Offenbarung der Kirche unterſcheidet, denn der Glaube an dieſe wird in der Hoffnung auf die Verheißungen Gottes ſchon vorausgeſetzt; er ſpricht hier von der innern Erleuchtung und offenbart eben dadurch, daß er dieſe höher ſtellt als die Offenbarung der Kirche, wie gering er dieſe achtet.

Etwas ſchwieriger iſt es die Stellung zu ermitteln, welche Richard der Vernunft zum Zwecke unſeres Lebens anweiſt. Zwar wenn es auf Worte ankäme, ſo würde

---

1) De praep. an. ad cont. 74.

2) De trin. prol. Ubi non fides, non potest esse spes. Oportet accedentes ad deum credere, quia est, et quod inquirentibus se remunerator sit. — — Ubi autem non est spes, caritas esse non potest. Quis enim amet, de quo nihil boni speret? — — Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio. Cf. de exterm. mali II, 5. Beſonders die spes veniae iſt zu bemerken. De praep. an. ad cont. 10. Über die Verbindung der Liebe mit der Erkenntniß. Ib. 13. Ubi amor, ibi oculus.

es nicht ſchwer ſein nachzuweiſen, daß er der Vernunft nur einen ſehr geringen Rang anweiſe. Wir bemerkten ſchon, daß er ſie unter die Anſchauung ſtellte. Das Nachdenken, welches der Vernunft angehört [1]), erſcheint ihm als unnöthig, ſobald die innere Erleuchtung der Offenbarung eingetreten iſt [2]). In der Erkenntniß unterſcheidet er, wie Hugo, das, was unter, was nach und was über der Vernunft iſt [3]), von dem aber, was über der Vernunft iſt, iſt einiges zwar nicht gegen die Vernunft, anderes aber ſcheint allen ihren Grundſätzen zu widerſprechen [4]). Hierzu wird namentlich die Anſchauung Gottes gezählt [5]); aber auch die Lehren der Kirche über die Trinität und über andere Punkte, welche Richard doch durch Beweis begreiflich zu machen ſucht, fallen unter dieſe Claſſe. Es wird uns daher auch nicht irren können, wenn er von dieſen Gegenſtänden zuweilen ſo ſpricht, als wären ſie gegen die Vernunft und ſchienen es nicht allein zu ſein. Denn gewiß hat er hierbei nur die Vernunft in einem beſchränkten Sinn, die von der göttlichen Gnade unerleuchtete Vernunft im Auge, ſo wie er auch ausdrücklich bemerkt, daß wenn von etwas Übervernünftigem geſprochen werde, damit nicht auf die göttliche, ſondern nur auf die beſchränkte Vernunft des Menſchen Bezug genommen werde [6]). Er hält, damit man von dieſer Seite

1) De cont. I, 3. Ex ratione meditatio.

2) De exterm. mali II, 15. Ubi ergo revelationis gratiam praesentem habemus, meditationis officio non egemus.

3) De cont. IV, 2.

4) Ib. 3.

5) De praep. an. ad cont. 86.

6) De cont. IV, 3.

auch der menſchlichen Vernunft nicht zu enge Grenzen ſetze, nicht weniger als Anſelm den Grundſatz feſt, daß alles, was der Glaube vorſchreibe, auch zur vollen Erkenntniß des vernünftigen Weſens gelangen ſolle [1]). Deswegen kann er auch, wie wir eben geſehn haben, die Erkenntniß aus der Anſchauung noch höher ſtellen als die Anſchauung ſelbſt. Aber bei allen dieſen Äußerungen treibt die Zweideutigkeit der Worte ihr Spiel, indem Richard wie Hugo eine niedere und höhere Vernunft unterſcheidet, die letztere aber Intelligenz nennt. Den Ausdruck Vernunft will er nur zur Bezeichnung des mittelbaren Erkennens durch den Schluß [2]) angewendet wiſſen, die unmittelbare Erkenntniß durch die Anſchauung dagegen ſchreibt er der Intelligenz zu [3]). Nur von der niedern Vernunft heißt es alsdann, daß ſie ſterbe, wenn die Anſchauung geboren werde, und daß, wenn Gott erſcheine, Sinn, Gedächtniß und Vernunft vergehen [4]). Wenn es alſo nur auf das Wort ankäme, ſo würden wir uns ſchon damit zufrieden geben können, daß die Vernunft zuweilen von Richard heruntergeſetzt wird; die

1) De trin. I, 3. Oportet quidem per fidem intrare — — et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam, quae per fidem tenemus quotidianis incrementis proficere valeamus. In horum plena notitia et perfecta intelligentia vita obtinetur aeterna.

2) Ratio und ratiocinatio. De praep. an. ad cont. 73.

3) Ib. 87; de cont. I, 3.

4) De praep. an. ad cont. 74. Benjamin igitur nascente, Rachel moritur, quia mens ad contemplationem rapta, quantus sit rationis defectus, experitur. Ib. 82. Ibi enim sensus corporeus, ibi exteriorum memoria, ibi ratio humana intercipitur, ubi mens supra semet ipsam rapta in supera elevatur.

Ehre, welche dagegen die Intelligenz empfängt, könnte uns dafür ſchadlos zu halten ſcheinen. Sehen wir dagegen auf das Weſen der Sache, ſo werden die Äußerungen Richard's uns ſehr bedenklich erſcheinen müſſen. Wir haben geſehn, daß Hugo von St. Victor bei aller ſeiner Verehrung für den Auguſtinus ſich nicht abhalten ließ für die höchſte Entwicklung des menſchlichen Geiſtes auch das Verdienſt des Menſchen in Anſpruch zu nehmen und daß er überall die Freiheit des Menſchen mit der göttlichen Gnade in Einklang zu bringen ſuchte. Anders erklärt ſich Richard. Wenn er auch ein Verdienſt des Menſchen anerkennt, ſo ermahnt er uns doch nicht etwa zu glauben, daß wir durch unſere Kräfte oder unſer Verdienſt den höchſten Grad der Anſchauung erreichen könnten [1]). Wer nun auch den hierin verborgenen, ausſchließenden Gegenſatz zwiſchen menſchlicher Kraft und göttlicher Gabe erträglich finden ſollte, dürfte doch vielleicht über die Ausdrücke erſchrecken, in welchen Richard die Anſchauung Gottes erhebt. Sie ſind viel ſchwärmeriſcher, als was Hugo darüber vorbringt. Die Ausdrücke Ekſtaſe, Entrückung (raptus) des Geiſtes, Herausſchreiten aus ſich ſelbſt (excessus) ſind ihm geläufig und er macht dabei beſonders darauf aufmerkſam, daß ſelbſt Thiere durch die Gewalt überſchwänglicher Luſt fortgeriſſen und über das Maß ihres gewöhnlichen Lebens hinausgetrieben würden; etwas Ähnliches bei'm Menſchen auf der höchſten Stufe ſeiner

1) De cont. V, 15. Nemo autem tantam cordis exultationem vel sublevationem de suis viribus praesumat, vel suis meritis adscribat. Constat hoc sane non meriti humani, sed muneris esse divini.

Entwicklung anzunehmen findet er kein Bedenken [1]). Da geſchehe ihm durch die Größe bald ſeiner Frömmigkeit, bald ſeiner Bewunderung, bald ſeines Entzückens, daß ſein Geiſt ſich zu faſſen nicht mehr vermöge, ſondern über ſich ſelbſt erhoben in Geiſtesabweſenheit verfalle [2]). Dieſe Beſchreibungen ſtreifen zu nahe an die Lobſprüche an, welche heidniſche Philoſophen dem göttlichen Wahnſinn zu zollen pflegten, als daß wir ſie ohne Mistrauen betrachten könnten. Wir finden ſie auch beim falſchen Dionyſius; von ihm haben ſie ſich auf unvorſichtige Äußerungen des Johannes Scotus fortgepflanzt; aber bei dieſem hatten ſie unſtreitig nicht die ernſte Nachwirkung, welche ihnen der methodiſche Verſtand eines Richard von St. Victor gab.

In der That erblicken wir hier die Keime einer neuen Entwicklung des Supranaturalismus, welcher jetzt wiſſenſchaftlich ſich zu geſtalten ſucht. Ihm erſcheint die Gnade in Erlöſung und Beſeligung nicht mehr als eine Wiederherſtellung und Entwicklung der urſprünglich verliehenen ſittlichen Kräfte des Menſchen, ſondern als eine neue Gabe, welche den Menſchen über ſich ſelbſt hinausführt. Da verſchwindet der Gedanke an die ſtetige Entwicklung des vernünftigen Lebens, welchen Hugo ſo hoch gehalten hatte. Richard denkt keineswegs ſo groß von der urſprünglichen Natur der Seele, wie ſein Lehrer; von der

1) Ib. V, 14.

2) Ib. V, 5. Nam modo prae magnitudine devotionis, modo prae magnitudine admirationis, modo vero prae magnitudine exaltationis fit, ut semet ipsam mens omnino non capiat, sed supra semet ipsam elevata in abalienationem transeat.

Überzeugung, daß die Seele, das Ebenbild Gottes in ſich tragend, auch der Wahrheit aller Ideen in ſich theilhaftig ſei, finden wir bei ihm nichts. Vielmehr erklärt er ſich ohne alles Bedenken dafür, daß die menſchliche Natur in den höchſten und heiligſten Männern über die menſchliche Natur emporſteige und daß die Seele in der Anſchauung der Engel, wie viel mehr Gottes, die Grenzen ihres angebornen Vermögens zu überſchreiten ſcheine [1]). Da ſoll das Menſchliche dem Geiſte in demſelben Augenblicke verſchwinden, in welchem ihm das Göttliche aufgeht [2]).

Es iſt wohl der Mühe werth die Gründe einer ſo ſonderbaren und doch ſo tief einwirkenden Lehre, nach welcher der Menſch ein Vermögen haben ſoll über ſein Vermögen hinausgeführt zu werden, genauer in das Auge zu faſſen. Einer dieſer Gründe liegt der gewöhnlichen Vorſtellung ſehr nahe. Das höchſte Gut, deſſen Erreichbarkeit vorausgeſetzt wird, verlangt einen völligen Frieden der Seele, eine Befreiung von allem Leiden. In der Natur des Menſchen ſcheint aber das Vermögen zu leiden zu liegen, und deswegen wird angenommen, daß der Menſch im Genuſſe des höchſten Gutes über dieſe ſeine Natur hinausgerückt werde [3]). Es iſt dies derſelbe Grund, welcher die Stoiker antrieb die Apathie des Weiſen für möglich zu halten. Ein anderer Grund hat eine

---

1) Ib. IV, 22; V, 14. Dum angelicis spectaculis tota immergitur, nativae possibilitatis terminos supergressa videtur.

2) Ib. IV, 22.

3) L. l. Veraciter anima pacem tunc invenit, quando supra semet ipsam ducta humanae passibilitatis molestias omnino non sentit. De exterm. mali III, 18.

wiſſenſchaftlichere Form und ſchließt ſich ſehr genau an die Unterſuchungen an, welche in jener Zeit am lebhafteſten betrieben wurden, an die Unterſuchungen über Allgemeinheit und Beſonderheit der Begriffe. Richard handelt über dieſen Punkt in ſeiner Schrift über die Trinität ziemlich weitläuftig. Den Gegenſatz zwiſchen allgemeinen und individuellen Begriffen oder nach realiſtiſchen Grundſätzen zwiſchen allgemeinen und individuellen Subſtanzen hebt er beſonders hervor. Die allgemeine Subſtanz iſt mehrern Subſtanzen mittheilbar, die individuelle Subſtanz aber kommt nur Einem zu und kann Andern nicht mitgetheilt werden. Dies ſchien deutlich in dem Verhältniſſe der Begriffe zu einander zu liegen; auch konnte der Areopagit darauf aufmerkſam gemacht haben. Hiernach kommt z. B. die Danielheit nur dem Daniel zu und kann keinem andern Menſchen mitgetheilt werden [1]). Nach dieſer Lehre wird nun eine Verſchiedenheit der Subſtanzen geſetzt, durch welche ſie gänzlich von einander geſondert ſind ihrer Natur nach, eine jede in ihrer Eigenthümlichkeit gleichſam verſchloſſen. Es iſt dies die alte Vorſtellungsweiſe der Platoniker; von der Umwandlung, welche ihr Hugo gegeben hatte, weiß Richard nichts. Die Folgerung liegt nahe, daß jedem Dinge nur eine beſchränkte Natur zukomme, daß auch die vernünftigen Dinge ihrer Natur nach nur eine beſchränkte Einſicht haben können.

Die Aufforderung über eine ſolche beſchränkte Anſicht von den vernünftigen Weſen hinauszugehen findet ſich in

1) De trin. II, 12.

andern Sätzen Richard's, aber er giebt ihr keine Folge. Auf eine etwas unvorsichtige Weise wendet er jene Lehre von den individuellen Substanzen auch auf Gott an. Seine Gottheit und was ihr angehört, seine Ewigkeit, Unendlichkeit, Allmacht, Allweisheit, muß auch als etwas Nichtmittheilbares angesehn werden [1]). Dies lehrt Richard ganz wie der Areopagit und Proklos. Aber bei der Untersuchung über das Göttliche drängt sich ihm doch die Nothwendigkeit auf seiner allgemeinen Lehre eine Beschränkung zu geben. Denn da Allmacht und Allweisheit jede Art der Macht und der Weisheit in sich umfassen, so würde aus einer gänzlichen Unmittheilbarkeit der göttlichen Substanz folgen, daß kein anderes Wesen außer Gott Theil an seiner Macht oder seiner Weisheit haben könnte [2]). Um dies nicht zugeben zu müssen, nimmt er an, Gott könne sich seinen Geschöpfen mittheilen, und er glaubt um so eher dies annehmen zu können, je sicherer es ist, daß wir alles, was Gott beigelegt wird, nicht in demselben Sinne ihm beilegen, in welchem es den Geschöpfen beigelegt wird [3]). Hier entschlüpft er uns in das dunkle Gebiet des Unbegreiflichen. Aber wenn er uns die Verhältnisse zwischen den drei göttlichen Personen erklären will, wird er bald wieder das Unbegreifliche durch das Begreifliche zu erläutern suchen. Um die Frage zu erledigen, wie die Vielheit des Vaters dem Sohne und dem heiligen Geiste sich mittheile, erinnert er uns an das alte Beispiel von dem Verhältnisse eines Lehrers

1) Ib. II, 11—13.
2) Ib. 11.
3) Ib. 13.

zu ſeinem Schüler. Auch hier iſt alſo eine Mittheilung der Subſtanz möglich [1]). Hätte an dieſen Punkten ſeiner Lehre Richard nicht abnehmen können, daß es nicht über die Natur der vernünftigen Weſen hinausgehe, wenn ihnen in einer Erkenntniß die geiſtige Subſtanz anderer Weſen zuwachſe? Es ſcheint wirklich zuweilen, als wollte er ſie benutzen um die Mittheilungen des heiligen Geiſtes ſich begreiflich zu machen. Wie ein Lehrer ſeinem Schüler theile der heilige Geiſt den Geſchöpfen ſich mit und nach ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit werde er ihnen in verſchiedener Weiſe eingegoſſen, den unvernünftigen Weſen nach ſeiner Subſtanz, den vernünftigen Weſen nach ſeiner Weisheit, den Guten nach ſeiner Gnade [2]). Man würde gegen dieſe Wendung ſeiner Gedanken weniger einzuwenden haben, wenn ſie dem Bilde, welches vom Lehren hergenommen iſt, getreuer bliebe, alſo die Selbſtthätigkeit der Seele dabei in das gehörige Gleichgewicht gegen die Wirkung der göttlichen Gnade ſetzte und die Mittelglieder für die Erkenntniß, welche doch beim Lehren und Lernen gewiß nicht fehlen dürfen, gehörig beachtete. Allerdings ſcheint Richard auch eine ſelbſtändige Thätigkeit der Seele auf der höchſten Stufe ihrer Entwicklung anzunehmen, wenn er ſie durch die Anſchauung zur Erkenntniß aufſteigen läßt; aber dies iſt eine vereinzelte Äußerung, welche in der großen Maſſe ſeiner Lehren über die Anſchauung faſt ſpurlos verſchwindet.

Der Durchführung jenes Bildes würde es nahe ge-

1) De trin. VI, 23; 25.

2) S. de spir. sct. p. 592.

legen haben das Lehren Gottes auch in ſeiner allgemeinſten Bedeutung als Erziehung der Menſchheit zu faſſen und daran die Unterſuchung über die kirchlichen Einrichtungen anzuſchließen; aber die Andeutungen, welche hierauf in der Lehre Hugo's gingen, hat Richard vernachläſſigt. Er wendet ſich faſt allein der Unterſuchung über das beſchauliche Leben zu, wie es die fromme Seele für ſich führt. Das kirchliche Leben bleibt ihm dabei nur Vorausſetzung und ſeine Lehre nimmt daher faſt einen ſeparatiſtiſchen Charakter an, wie er uns im Mittelalter öfters in einem mehr oder weniger bewußten Gegenſatze gegen die Übergewalt der kirchlichen Autorität begegnet.

Aus allen dieſen Bemerkungen werden wir abnehmen müſſen, daß Richard, wie ſehr er auch an gewiſſe Lehren ſeines Vorgängers ſich anſchließt, doch in den Zuſammenhang derſelben mit ſeiner allgemeinen Anſicht einen andern Geiſt legt. Die Fortbildung der myſtiſchen Lehren, welche wir bei ihm finden, beſchränkt ſich hauptſächlich darauf, daß er die pſychologiſchen Begriffe Hugo's in Beziehung auf die Anſchauung Gottes genauer beſtimmen will. Dies finden wir ganz übereinſtimmend mit den dialektiſchen Beſtrebungen, durch welche die Beweiſe ſeiner Schrift über die Trinität ſich auszeichnen; aber ſo wie dieſe uns nur wenig Frucht zu bringen ſcheinen, ſo möchten wir auch behaupten, daß ſein Bemühen die Stufen der Anſchauung durch genaue Unterſcheidungen feſter zu beſtimmen von geringer Fruchtbarkeit iſt. So wie Hugo geht Richard von der Vorausſetzung aus, daß die Selbſterkenntniß der Weg zur Erkenntniß Gottes iſt, weil wir den unſichtbaren Gott durch die unſichtbare Seele,

durch ſein Ebenbild erkennen müßten [1]). Wenn er hierdurch von der Betrachtung der weltlichen Dinge abmuſt, ſo ſucht er dies dadurch zu rechtfertigen, daß wir den Spiegel unſerer Seele reinigen müßten, um in ihm Gott zu erblicken; dies geſchehe aber durch Mäßigung und Ordnung unſerer ſinnlichen Affecte, welche hierdurch zu Tugenden würden; deswegen gehe nur durch die verſtändige Mäßigung der Affecte (discretio) der Weg zur Anſchauung [2]). Sehr bedenklich aber klingt es, daß Unterdrückung der Einbildungskraft und des ſinnlichen Begehrens deswegen empfohlen wird [3]), als wenn Mäßigung und Unterdrückung dasſelbe wären. Damit ſtimmt es nicht gut überein, daß Richard wie Hugo die Einheit der Seele in allen ihren Verrichtungen behauptet [4]), von derſelben Anſicht wie dieſer ausgehend, daß alles, was wir Theile der Seele zu nennen pflegten, nur als verſchiedene Grade in der Entwicklung desſelben Weſens zu betrachten wäre. Seele und Geiſt ſind dieſelbe Subſtanz nur in höherer und niederer Entwicklung ihrer Kraft [5]). Denken, Nachdenken und Anſchauung faſſen dasſelbe nur in verſchiedener Weiſe auf und ſo ſind auch Einbildungskraft, Vernunft und Intelligenz, die Kräfte, deren Thätigkeiten jene ſind, mit demſelben beſchäftigt und nur verſchiedene Grade in der Entwicklung der Seele, der höchſte Grad der Ent-

1) De praep. an. ad cont. 71 sq.

2) Ib. 7; 66; 71; de exterm. mali III, 17.

3) De praep. an. ad cent. 27.

4) De cont. III, 20. Simplex partibusque carens individua essentia.

5) De exterm. mali III, 18.

wicklung, die Anſchauung, umfaßt daher auch alles in ſich, was die niedern Grade [1]), und das Auge der Intelligenz, welches das Göttliche ſchaut, iſt dasſelbe Auge, welches uns und unſer Weſen erkennt [2]). Man kann nicht ſagen, daß Richard über dieſen Punkt größeres Licht verbreitet hätte, vielmehr verwiſcht er die Unterſchiede zwiſchen den drei Hauptſtufen der geiſtigen Entwicklung, und der Gedanke Hugo's, daß die Erkenntniß von der ſinnlichen Allgemeinheit der Vorſtellungen zu der Unterſcheidung und dem Feſthalten des Einzelnen fortſchreiten müſſe, um in der verbindenden Anſchauung des Ganzen ihr Ziel zu erreichen, tritt bei ihm nur dunkler auf. In den Unbeſtimmtheiten der Lehre ſeines Meiſters iſt er ihm nicht ſelten treu geblieben. Zwiſchen Affect und Willen unterſcheidet er nicht [3]) und über das Verhältniß des Begehrens zum Erkennen und beider zur Einheit unſerer Seele finden wir eben ſo wenig, als bei Hugo, bei ihm eine Auskunſt. Vorherſchend zwar, möchte man ſagen, wäre bei ihm die Meinung, daß der Affect nur eine niedere Stufe, nur eine Vorbereitung in Verhältniß zur Erkenntniß ſei. Er betrachtet das ſittliche Leben als eine Reinigung der Seele, durch welche ſie erſt zur Einſicht über ſich und Gott gelangen ſoll [4]); der Affect dient nur dem praktiſchen, die Vernunft aber dem beſchaulichen Le-

1) De cont. I, 3.

2) Ib. III, 9.

3) Ib. III, 18. Solemus vim illam animae, quae se valet et solet in tot affectus formare, — — voluntatem appellare.

4) Ib. 9.

ben [1]), und dies erſcheint überall als die höchſte Stufe, zu welcher wir uns durch Mäßigung der Affecte nur vorbereiten [2]); ſo wird auch ein untergeordnetes Verhältniß des Affects zur Erkenntniß angedeutet, wenn jenem die Sinnlichkeit, dieſer die Einbildungskraft dienen ſoll [3]), und es ſcheint hierin das Beſtreben zu liegen die Entwicklung der Seele von unten herauf durch mittlere Stufen als ein ſtetiges Aufſchreiten zu begreifen, als ob die Seele von der Sinnlichkeit zum Affect, vom Affect zur Einbildungskraft, von der Einbildungskraft zur Vernunft allmälig ſich erhöbe; denn die Einbildungskraft wird auch als Vermittlerin zwiſchen Sinn und Vernunft [4]) und ebenſo der Affect als Vorbereitung zur Vernunft angeſehn [5]). Aber wenn auch eine Neigung zu dieſer Richtung der Lehre bei ihm ſich finden mag, durchgedrungen iſt ſie nicht; ihrer folgerichtigen Entwicklung ſetzt ſich dieſelbe Verwirrung entgegen, welche wir bei Hugo von St. Victor gefunden haben. Denn in der vollendeten Anſchauung Gottes iſt ihm der Affect der Liebe, die Süßigkeit des Genuſſes keinesweges eine untergeordnete Sache.

Etwas weniger abhängig von ſeinem Vorgänger iſt ſeine Lehre, wenn er in genauern Unterſcheidungen durchzuführen ſucht, wie die verſchiedenen Grade der Anſchauung mit den niedern Thätigkeiten der Seele in Zu-

1) De erud. inter. hom. I, 1.

2) Dieſer Gedanke geht durch die ganze Schrift de praep. an. ad cont. hindurch; ſ. beſonders c. 4.

3) Ib. 5.

4) L. l.

5) Ib. 13.

ſammenhange ſtehen und auf ihnen beruhen. Auch hier wird wieder die Selbſterkenntniß als Mittelpunkt aller Einſicht geprieſen. Wer ſich ſelbſt nicht kennt, vermag nichts richtig zu ſchätzen; wer die Würde ſeiner Natur nicht ſchätzt, kann nicht einſehen, wie alle Güter der Welt dagegen für nichts zu achten ſind, vermag auch eben ſo wenig zur Erkenntniß der höhern Weſen ſich zu erheben; denn man muß die niedere Stufe erſtiegen haben, ehe man würdig wird die höhern zu gewinnen [1]). Daher werden auch die Grade der Anſchauung nur von den Thätigkeiten der Seele abgenommen, ohne alle Beziehung auf das Äußere. Die Sinnlichkeit kommt dabei nicht in Betracht, ſondern nur die Einbildungskraft, welche alle Bilder, alle Vorſtellungen des Sinnlichen umfaßt und das ganze Gebiet deſſen beherſcht, was Richard mit Hugo das Denken nennt. An dieſes Gebiet ſchließt ſich alsdann das Nachdenken oder die Vernunft an und erſt hierauf folgt das höchſte Gebiet der Intelligenz, welches der Anſchauung im engern Sinne (contemplatio) angehört [2]). Dies giebt ihm ſeine Haupteintheilung, in welcher mit Hugo's Lehre verglichen nur das neu iſt, daß jene Eintheilung nicht allein für die Entwicklung der Seele überhaupt, ſondern auch für die Entwicklung ihrer An-

1) De cont. III, 3; 6. Nihil recte aestimat, qui se ipsum ignorat. — — Si nondum idoneus es intrare ad te ipsum, quomodo ad illa rimanda idoneus eris, quae sunt intra vel supra temet ipsum.

2) Über die Lehre von der Contemplation vergl. Liebner's Programme: Richardi a S. Victore de contemplatione doctrina. Part. I—II. Gott. 1837, 1839. Sie handeln nur über die 4 erſten Grade.

ſchauung Gottes gelten ſoll. Denn auch nachdem wir uns zur Anſchauung Gottes erhoben haben, ſollen die niedern Thätigkeiten unſerer Seele in ihren Erfolgen bleiben. Die Anſchauung erndtet die Früchte der frühern Arbeit ohne Arbeit; der höhere Sinn trägt die Erkenntniß alles deſſen in ſich, was der niedere Sinn erkannte; daher umfaßt die Vernunft die Einbildungskraft, die Intelligenz beide und der Stral der Anſchauung verbreitet ſich über alles [1]). Wir ſchauen alſo Gott in der Einbildungskraft, in der Vernunft und in der Intelligenz. Um dies im Sinn Richard's aufzufaſſen, muß man darauf achten, daß er das Eigenthümliche der Anſchauung in der Bewunderung findet [2]), welche theils auf die Werke Gottes, wie ſie in der Einbildungskraft ſich darſtellen, theils auf ihre Urſachen, welche die Vernunft erforſcht, theils auf die Geheimniſſe Gottes, welche, in der Welt nicht offenbart, über die Vernunft hinausgehn, ſich beziehen kann. An dieſe Haupteintheilung ſchließt ſich nun aber noch eine Unterabtheilung an, indem jede der drei Hauptarten wieder in zwei Unterarten zerlegt wird. Die Anſchauung in der Einbildungskraft iſt theils nach der Einbildungskraft allein, theils in der Einbildungskraft nach der Vernunft, die Anſchauung in der Vernunft iſt theils nach der Einbildungskraft, theils nach der Vernunft, die Anſchauung in der Intelligenz endlich iſt theils

1) De cont. I, 3. Contemplatio permanet sine labore cum fructu. — — Omnia, quae subjacent sensui inferiori, necesse est ea etiam subjacere sensui superiori. — — Contemplationis radius — — omnia lustrat.

2) L. l. In contemplatione admiratio.

nicht gegen die Vernunft, theils ſcheint ſie gegen die Vernunft zu ſein [1]). Wir würden dieſer Eintheilung zu viel Ehre anthun, wenn wir behaupteten, daß ſie einen Eintheilungsgrund ſtreng logiſch durchführte; daß ſie aber auch nicht ohne alles Princip iſt, ſieht man ihr ohne Mühe an. Der Grundſatz, welcher in ihr durchgeführt werden ſoll, ſpricht ſich beſonders deutlich in dem zweiten und dritten Gliede aus, indem jenes die Vorbereitung der Einbildungskraft zur Vernunft, dieſes das Wiederaufnehmen der von der Einbildungskraft gelieferten Erkenntniß im Lichte der Vernunft bezeichnet. Es ſoll hierdurch die Verkettung der verſchiedenen Grade unſerer geiſtigen Erkenntniß offenbar ausgedrückt werden. Weniger deutlich iſt dies im vierten Gliede dargeſtellt, in welchem man vielmehr eine Anſchauung in der Vernunft nach der Intelligenz erwarten möchte. Indem der Ausdruck für dieſes vierte Glied nach dem erſten Gliede gemodelt iſt, könnte man erwarten, daß hier die Reihe geſchloſſen und kein weiterer Zuſammenhang mit einem höhern Gliede geſucht werden ſollte. Dieſe Erwartung wird getäuſcht, indem wir nun in das Gebiet des Übervernünftigen eingeführt werden, welches auch wieder in Zuſammenhang mit der Vernunft gebracht wird, indem der fünfte Grad wenigſtens nicht gegen die Vernunft ſein ſoll. Wir können daher auch in jener Bezeichnung des vierten Gliedes nur einen unvollkommenen Ausdruck des zum Grunde liegenden Gedankens finden; daß er auf die Intelligenz nicht hinweiſt, kann nur dadurch entſchul-

1) Ib. I, 6.

digt werden, daß bei der Anſchauung jeder Art ſchon die Thätigkeit der Intelligenz vorausgeſetzt wird [1]). Wie der fünfte Grad der Contemplation an den vierten ſich anſchließt, erhellt daraus, daß in ihm das überſchwengliche Weſen Gottes erkannt werden ſoll, welches unſere Vernunft zwar nicht faſſen, aber doch anerkennen kann. Nur die Unterſcheidung des ſechſten von dem fünften Grade will auf keine Weiſe jenem Grundſatze, den wir im Allgemeinen in der Eintheilung herſchend finden, ſich anbequemen. Sie iſt aber auch in logiſcher Rückſicht die aller ſchwächſte. Denn was kann es austragen für die richtige Schätzung unſerer Entwicklungen, ob etwas gegen die Vernunft zu ſein ſcheine, oder nicht zu ſein ſcheine? Über die wahre Schätzung der Dinge übt der Schein keine Gewalt. Nur darin ſcheint ein wiſſenſchaftlicher Grund für die Abſonderung des ſechſten von den fünften Grade zu liegen, daß der ſechſte als ein reines Werk der Intelligenz angeſehn werden ſoll, wärend der fünfte noch einer Hülfe der Vernunft theilhaftig iſt [2]). Jedoch erinnert

1) L. l. In hac primum contemplatione humanus animus pura intelligentia utitur et semoto omni imaginationis officio ipsa intelligentia nostra in hoc primum negotio se ipsam per semet ipsam intelligere videtur. Nam licet illis prioribus contemplationum generibus videatur non deesse, nusquam tamen inest pene nisi mediante ratione seu etiam imaginatione.

2) Am beſten drückt de cont. I, 8 das Verhältniß der verſchiedenen Entwicklungsſtufen der Seele zu den Graden der Anſchauung aus. Hier heißt es: In primo imaginatio tenet locum infimum et solitarium. In secundo ratio descendit ad imum. In tertio imaginatio ascendit ad summum. In quarto intelligentia descendit ad imum. In quinto ratio ascendit ad summum. In sexto intelligentia tenet locum solitarium et summum.

uns dieſe Art zu unterſcheiden nur gar zu ſehr an Richard's Bemühn die Offenbarung ganz von der Natur loszulöſen, und eben dadurch muß in uns der Zweifel ſich regen, ob das Princip der Eintheilung, das Aufſteigen der Seele nach Graden, deren niedere nothwendig in den höhern enthalten ſind, mit einer ſolchen Offenbarung, welche über die urſprüngliche Natur des Menſchen ganz hinausgeht, ſich vertragen konnte.

Die drei Hauptſtufen der Anſchauung beruhen auch auf einer Verſchiedenheit der Gegenſtände, auf welche ſie ſich zurückbeziehen. Die erſte in der Einbildungskraft beſchäftigt ſich mit dem Sinnlichen oder Körperlichen, die zweite in der Vernunft mit den geiſtigen Geſchöpfen, die dritte in der Intelligenz mit Gott — wenigſtens vorherſchend; denn Richard muß ſich eingeſtehn, daß auch für die höchſte Erkenntniß, welche wir auf dieſer Erde erreichen können, noch manches Dunkel über Welt und Seele übrig bleibt, welches uns immer wieder zu dieſen Gegenſtänden zurückzieht und erſt durch einen höhern Grad der Anſchauung überwunden werden kann. Er hat hierbei beſonders die Seele im Sinn, deren Denken und Begehren wir wohl zu erkennen vermöchten, deren Subſtanz uns aber auch in ihrer Selbſterkenntniß verborgen bleibe [1]). Auch hierin giebt ſich die einſeitige Richtung Richard's zu

1) Ib. I, 7. Die geſchaffenen Geiſter fallen unter den Begriff des intelligibile, der ungeſchaffene Geiſt unter den Begriff des intellectibile, doch jene nur maxime, weil auch in den geſchaffenen Geiſtern vieles unbegreiflich iſt und daher zu dem intellectibile gehört. Dies erhält ſeine Erklärung aus de cont. III, 14 in dem angegebnen Sinn. Ebenſo nur in einer andern Ausdrucksweiſe ib. III, 9.

erkennen; in ſeiner Neigung zur pſychologiſchen Forſchung beachtet er nicht, daß in der Erforſchung der ſinnlichen Erſcheinungen wohl eben ſo große Dunkelheit über die letzten Gründe ſein möchte, als in der Erforſchung des geiſtigen Weſens. Daß er aber für ſeine Unterabtheilungen keine ſolche ſcharf ausgeprägte Abtheilung der Gegenſtände aufzuzeigen weiß, wie für die Haupteintheilung, ſcheint wieder darauf hinzudeuten, daß es ihm mit ſeinen feinern Unterſuchungen nur darum zu thun war, die Übergänge aus der einen Entwicklung der Seele in die andere zu bezeichnen.

Wir glauben nicht nöthig zu haben weiter in die Unterſuchung über die verſchiedenen Grade der Anſchauung und in die noch weiter fortgeſetzte Eintheilung derſelben einzugehn, da ſie noch weniger wiſſenſchaftlichen Gehalt haben, als die angeführten. Die Richtung des Geiſtes, aus welcher dieſe Unterſuchungen hervorgehn, wird aus dem Frühern hinlänglich ſich ergeben haben. Sie iſt um ein Bedeutendes myſtiſcher als die Richtung des Hugo von St. Victor. Nicht allein deswegen, weil ſie von allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſich loslöſend in der natürlichen Fähigkeit der Seele die Anlage zur beſchaulichen Erhebung nicht findet, ſondern das Übervernünftige mit Vorliebe geltend zu machen ſucht; nicht allein weil ſie dem Menſchen Verachtung des Weltlichen, ja ſeiner ſelbſt empfiehlt [1]) und die Pflege einer unbewußten Begeiſterung des ſtaunenden Gefühls dem wiſſenſchaftlichen Nachdenken vorzieht; ſondern hauptſächlich deswe-

1) De exterm. mali I, 5; 6; de cont. II, 1.

gen, weil ſie in ihrem Streben nach dem höchſten Ziele der Erkenntniß das als eine unmittelbare Anſchauung zu faſſen ſucht, was doch nur als ein vermittelter Vorgang in ihrer eigenen Lehre ſich darſtellt. Dies iſt ein Widerſpruch, welcher die ganze Lehre in ein myſtiſches Dunkel hüllt, allerdings auch bei Hugo nicht zu verkennen, aber bei Richard um ſo ſtärker heraustretend, je ausdrücklicher ſeine ganze Bemühung darauf ausgeht die Stufen der Bewegung zu bezeichnen, durch welche wir zum höchſten Grade der Anſchauung gelangen ſollen. Von dem Begriffe der Anſchauung aus wird natürlich gefordert, daß in ihr Ruhe in der unmittelbaren Gegenwart der Wahrheit ſei; in dem höchſten Grade der Anſchauung, wo alles Sinnliche, jedes Bild der Einbildungskraft ja jedes Fortſchreiten des vernünftigen Denkens überwunden iſt, wird dies am deutlichſten; da ſoll alle Veränderung, aller Wechſel aufhören [1]). Aber wie können nun Entwicklungen unſerer Seele, in welchen noch der Wechſel der Einbildungskraft oder die Überlegung des Nachdenkens eine Rolle ſpielt, welche überhaupt auch nur auf einen ſtufenartigen Fortſchritt deuten, auf die Würde der Anſchauung Anſpruch machen? Selbſt von den höchſten Graden der Anſchauung aber muß Richard noch eingeſtehn, daß in ihnen ein Wachſen der Erkenntniß ſtattfinden könne und ein Übergehn von der einen Betrachtung zur andern, nur keine höhere Stufe ſollen wir erreichen können, weil es keinen höhern Gegenſtand der Anſchauung

1) De cont. IV, 4. Quid ibi faciat imaginatio, ubi nulla est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio? Ubi pars non est minor suo toto etc.

geben könne, als Gott [1]). Wie ſollte es auch anders ſein in dieſem zeitlichen Leben? Wir erheben uns zwar im beſchaulichen Leben über die Welt und die zeitlichen Dinge, werden aber da mit den Vögeln verglichen, welche in der Höhe ſchwebend doch bald rechts, bald links fliegen, bald höher, bald niedriger ſteigen [2]). Auch erſcheint die Beſchauung uns bald mit, bald ohne Bewußtſein, bald mit, bald ohne Herausſchreiten der Seele aus ſich ſelbſt [3]), nur wie eine Gabe des Glücks oder wie ein Beſitzthum der Tugend [4]). Wie ſollte nicht Richard ſich genöthigt ſehen, zu bekennen, daß alle dieſe Grade der Anſchauung doch nur Vermittlungen ſind, durch welche wir zum höchſten, zum ewigen Leben aufſteigen ſollen [5])? Das Allerheiligſte der Beſchauung iſt in dieſem Leben doch nicht zu erreichen. Wir wollen nicht verkennen, daß in dieſem Streben nach der Anſchauung des Göttlichen etwas Wahres liegt, das natürliche Streben des Menſchen nach Ruhe, nach Frieden der Seele, von welchem wir ſchon unter den Mühen des Lebens einen Vorgeſchmack ſuchen können. Dieſe Männer der Anſchauung ſind von der Überzeugung durchdrungen, daß auch in der Mitte unſeres Aufſteigens zum Ziele das uns gewiſſermaßen gegenwärtig ſei, was wir in vollem Maße erſt zu erwarten haben. Wer möchte es leugnen, daß

---

1) Ib. IV, 5.

2) Ib. I, 5.

3) Ib. IV, 22.

4) Ib. IV, 23. Et illi quidem hoc donum quasi fortuitum habent, isti vero jam velut ex virtute possident.

5) Ib. IV, 5.

auch unter den Vermittlungen unſeres Denkens ein unmittelbares Ergreifen der Wahrheit ſeine Rolle ſpielt? Man möge dies Anſchauung nennen; man möge die verſchiedenen Grade, in welchen es auftritt, auch als Grade der Anſchauung betrachten; aber nicht ungeſtraft wird man dabei vergeſſen, daß auch die unmittelbare Thätigkeit des Erkennens von ihren nothwendigen Vermittlungen begleitet iſt und nur durch dieſe unterſtützt uns gelingen kann; denn nicht deswegen heißt ſie unmittelbar, weil ſie der Mittel nicht bedürfte, ſondern nur weil ſie durch die Mittel nicht hervorgebracht, nicht beherſcht, ſondern nur als eine freie Thätigkeit des Geiſtes angeregt wird und ihre Mittel zu beherſchen weiß. Aber eben dies vergißt Richard und eben deswegen mag es ihm auch begegnen, daß er die freie Thätigkeit des Geiſtes, ſein Bewußtſein von ſich ſelbſt in der Anſchauung der Wahrheit nicht genug zu würdigen weiß. Dadurch wird er mit ſeinen eigenen Beſtrebungen in der Erkenntniß der Seele in einen ſeltſamen Widerſpruch verſetzt. Wenn dieſe darauf ausgingen das Leben der Seele in einem aufſteigenden Zuſammenhange aller ihrer Thätigkeiten darzuſtellen und ſo die Einheit ihres Weſens zur Anſchauung zu bringen, ſo ſtrebt dem entgegen, daß von der unmittelbaren Anſchauung Gottes alle die niedern Mittel des vergänglichen, thieriſchen Lebens abgeſtreift werden ſollen. Nur dadurch glaubt er die Ruhe und den Frieden der Seele gewinnen zu können, daß alle irdiſche Sorgen abgeſchnitten werden und ſterben, wärend der Geiſt allein in der Anſchauung Gottes lebt. Da ſollen nicht Leib und Seele, ſondern Seele und Geiſt getheilt werden,

jene ſoll nur in der Tiefe zurückbleiben, dieſer in der Höhe ſeine Ruhe finden [1]).

3. Iſaak von Stella und Alcher.

Man hat dieſe Richtung der Pſychologie zur Erforſchung des beſchaulichen Lebens, weil ſie am ausgezeichnetſten von den Mönchen des Kloſters von St. Victor vertreten wurde, als eine Weiſe der Philoſophie betrachtet, welche der Schule dieſes Kloſters eigenthümlich geweſen wäre. Wir werden nicht geneigt ſein hierin einzuſtimmen, wenn wir anerkennen müſſen, daß ſie aus einem allgemeinen, im Standpunkte der Zeit begründeten Bedürfniſſe hervorging. Auch finden wir außer dem Kloſter von St. Victor zu derſelben Zeit ähnliche Beſtrebungen, welche bei aller ihrer Verwandtſchaft mit den Unterſuchungen der Victoriner doch die ſicherſten Spuren an ſich tragen, daß ſie aus dieſen nicht hervorgegangen ſind.

Unter ihnen ziehen beſonders die Lehren eines Engländers Namens Iſaak unſere Aufmerkſamkeit auf ſich. Von ſeinem Leben weiß man nur wenig; in der letzten Zeit desſelben, vom Jahre 1147 bis gegen 1169 war er in Frankreich Abt eines Ciſtercienſer Kloſters Stella in

---

1) De exterm. mali III, 18. Oportet ergo, antequam introire liceat in illud intimae quietis secretum, — — ut fiat illa valde gravis et vere mirabilis non dissolutio animae et corporis, sed alia hac multo mirabilior — — divisio videlicet animae et spiritus, — — ubi id, quod essentialiter unum est atque individuum, in se ipsum scinditur, — — Non enim in hoc gemino vocabulo gemina substantia intelligitur. — — In hac itaque divisione anima et quod animale est, in imo remanet, spiritus autem et quod spirituale est, ad summa evolat.

dem Sprengel von Poitiers, von welchem er den Beinamen Stellenſis führt. Er muß aber ſchon bejahrt geweſen ſein, als er nach Frankreich kam und dieſe Stellung einnahm [1]). Wir beſitzen von ihm eine Zahl meiſtens erbaulicher Schriften, von welchen uns aber nur ein Brief über die Seele anzieht [2]). Er iſt an einen Freund, welcher mit Phyſik ſich beſchäftigte und um Belehrung über die Seele gebeten hatte, wahrſcheinlich einen Mönch von Clairvaux Namens Alcher unter bedrängenden Umſtänden geſchrieben, in kurzen abgeriſſenen Sätzen, welche aber überall nach ſyſtematiſcher Ordnung ſtreben, voll Geiſt und lebendiger Bewegung, an die allgemeinen philoſophiſchen Unterſuchungen der Zeit, namentlich an das Platoniſche Syſtem und die Frage nach der Realität der Begriffe näher ſich anſchließend, als dies bei den Lehren der vorher betrachteten Victoriner der Fall war.

Ausgehend von der bekannten Eintheilung der Dinge in Körper, Seelen und Gott, ſtellt Iſaak einen Satz an die Spitze ſeiner Unterſuchungen, welcher als Grundſatz der theoſophiſchen Myſtik angeſehn werden kann, obwohl er nicht ſo unbeſchränkt, wie Iſaak ihn geltend macht, von andern Myſtikern anerkannt wurde. Von jenen drei Dingen iſt Gott das am klarſten zu erkennende, der Körper das dunkelſte, die Seele ſteht auch in Beziehung auf ihre Erkennbarkeit zwiſchen beiden mitten inne. Denn der Körper verdunkelt unſern Geiſt; was wir daher durch ihn ſehen, können wir nur dunkel und ungewiß ſehen;

1) Hist. lit. de la France XII p. 678 sqq.

2) Er findet ſich mit den übrigen gedruckten Schriften des Iſaak in Tessier bibl. patr. Cisterc. vol. VI.

je höher wir uns aber erheben, um so lichter wird unser Geist, um so klarer und sicherer erblicken wir die Wahrheit. Alle Wahrheit des Wesens ist in Gott; daher müssen wir sie in Gott erblicken; in der Seele ist nur ihr Abbild, im Körper kaum eine Spur derselben. Wenn der Körper durch den dunkeln Sinn erkannt wird, die Seele durch den hellern Verstand, so ist dagegen Gott nur durch die Intelligenz zu erkennen, deren Erkenntniß vollkommener ist, als jede andere Art der Einsicht [1]).

An diese Betrachtung der Dinge schließt es sich an, daß die Einfachheit Gottes und der Seele im Gegensatz gegen die Zusammengesetztheit des Körpers in das Licht gesetzt wird. Denn je einfacher ein Ding ist, um so leichter ist es zu erkennen. Gott aber ist so einfach, daß alles, was wir von ihm aussagen können, nur sein Wesen bezeichnet; was er hat, ist sein eigen [2]). Dem Körper dagegen ist nichts eigen; alles ist ihm verliehen; was er hat, ist er keinesweges. Auch in dieser Beziehung steht die Seele in der Mitte zwischen Körper und zwischen Gott, so daß einiges von dem, was ihr zugeschrieben wird, ihr wahrhaft angehört, anderes nicht. Deswegen ist sie einfach, aber auch nicht wahrhaft einfach [3]). Dies schließt sich an eine Lehre an, welche wir schon beim Claudianus Mamertus gefunden haben, daß die Seele zwar Qualität, aber keine Quantität habe. Eben deswegen ist sie nicht schlechthin einfach, weil in ihr Qua-

1) De anima p. 78 a.

2) L. l.; ib. p. 82 a. In dem, was die Intelligenz erkennt, ist kein Unterschied zwischen Subject und Prädicat.

3) Ib. p. 78 a.

lität und Subſtanz verſchieden ſind. Sie iſt aber auch einfach, weil ſie keine Quantität hat, indem ſie nicht wie der Körper getheilt werden kann, weswegen ihr auch nur mit Unrecht Theile zugeſchrieben werden würden. Dieſe Einfachheit der Seele, ihre Einheit in allen ihren Kräften behauptet Iſaak noch viel lebhafter als die Victoriner. Alles, was von Theilen der Seele geſprochen wird, iſt nur in uneigentlichem Sinne zu nehmen; hätte die Seele wirklich Theile, quantitative Theile, ſo würden dieſe Theile Seelen ſein und die Seele würde aus mehrern Seelen beſtehn müſſen, ſo wie die Theile eines Körpers Körper ſind und der Körper aus mehrern Körpern zuſammengeſetzt iſt; denn jeder Theil iſt von derſelben Natur mit ſeinem Ganzen [1]). Damit ſoll jedoch nicht geleugnet werden, daß man von verſchiedenen Kräften der Seele reden könne, gleichſam wie von ihren Theilen. Wie beides mit einander zu vereinigen, ſucht Iſaak zunächſt durch Vergleichung der Seele mit der Trinität zu erläutern; doch bleibt er hierbei nicht ſtehen, ſondern ſucht auch zu zeigen, daß es in der Natur der Seele liege in verſchiedenen Thätigkeiten ſich zu erweiſen und daß hieraus auch die verſchiedenen Bezeichnungsweiſen hervorgehn, durch welche wir verſchiedene Kräfte der Seele unbeſchadet ih-

1) L. I. Habere tamen (sc. animam) quantitatem, si unquam dicitur, sive partes, ratione potius similitudinis, quam veritate compositionis intelligendum est. — — Omnis enim pars ejusdem naturae invenitur cum suo toto. Omnis quippe pars corporis corpus est. Unde et omnem partem animae, si quantitativas habet partes, animam esse etiam necessario convincitur.

rer Einheit unterſcheiden. Der Seele nemlich wohnt einiges von Natur bei, ihre natürliche Kraft, ihr angebornes Vermögen, ihre Eigenſchaften; etwas anderes dagegen ſind ihre Accidenzen oder Tugenden, welche ſie erſt dadurch gewinnt, daß ſie die Gaben Gottes in ſich aufnimmt, ſich aneignet durch ihre freie Entwicklung und ſie dadurch als bleibenden Beſitz in ſich bewahrt [1]). Es iſt merkwürdig, und hierin beſonders unterſcheidet ſich Iſaak von den meiſten Platonikern ſeiner Zeit, daß die Accidenzen der Seele von ihm höher geachtet werden, als die natürlichen Eigenſchaften ihrer Subſtanz. Er denkt ſich nemlich unter jenen Accidenzen die Gnadengaben Gottes, welche durch die Entwicklung der Seele in ihrem vernünftigen Leben gewonnen werden ſollen, welche dem Menſchen ſeine Tugend und ſeine wahre Gemeinſchaft mit Gott, mit der Quelle und dem Endzwecke aller Dinge und jedes wahren Weſens gewähren [2]). Es ver-

---

1) Ib. p. 78 b. Habet igitur anima naturalia et ipsa omnia est et ob hoc simplex est, habet accidentia et ipsa non est, propter quod omnino simplex non est. — — Suae igitur vires est et suae virtutes non est. — — Vires etenim susceptivae sunt donorum, quae habitu virtutes fiunt. Ib. p. 80 a. Habeat (sc. anima) in se per exercitium virtutes, quarum per naturam habet facultates.

2) Ib. p. 82 b. Habet (sc. natura incorporea) accidentia, quae abstracta et in sui natura considerata altius evolant et intelligentia ipsa, qua deus videtur, indigent. Virtutes enim naturales in suo summo et fonte naturali, essentia, consideratae omnes imum et summum sunt et omnium principium et naturarum natura et essentia essentiarum. Man könnte hierin wohl einen Einfluß der Lehre Bernhard's von Chartres über die Accidenzen vermuthen. S. oben S. 392.

treten daher dieſe Accidenzen der Seele dem Iſaak das wahre innere Leben derſelben, in welchem ſie erſt ihr wahres Weſen gewinnt; ſie verhalten ſich zu den natürlichen Kräften der Seele wie die Ariſtoteliſche Energie zu der Platoniſchen Idee. Deswegen beſteht ihm auch die Vielheit der Seele nur darin, daß ſie durch verſchiedene Erweiſungen ihrer Thätigkeit eine und dieſelbe Kraft übt und zur Entwicklung bringt. Weil ſie dabei durch verſchiedene Stufen hindurchgeht, erhalten ihre Thätigkeiten und erhält auch dieſelbe Kraft der Seele, die Vernunft, verſchiedene Namen. Der erkennende Sinn wird z. B. nach den verſchiedenen Momenten der Zeit, durch welche er hindurchgehend erkennt, in Beziehung auf die Gegenwart Vernunft, in Beziehung auf die Vergangenheit Gedächtniß, in Beziehung auf die Zukunft Scharfblick genannt und in ähnlicher Weiſe erhält dieſelbe Kraft und dasſelbe Weſen der Seele nach den verſchiedenen Übungen, welchen ſie ſich unterzieht, verſchiedene Namen [1]).

In den einzelnen Ausführungen dieſer Lehre haben wir dieſelbe Unbeſtimmtheit über das Verhältniß des Willens, welcher auch dem Iſaak Affect heißt [2]), zum Er-

1) Ib. p. 79 b. Sensus enim rationabilitate exsurgens propter tempus praesens, praeteritum et futurum variatur aut varie nominatur, ratio, memoria, ingenium. — — Ingenium ergo exquirit incognita, ratio judicat inventa, memoria recondit judicata et offert adhuc dijudicanda. — — Dicitur ergo (sc. anima) sensus corporeus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia; haec tamen omnia in anima non aliud sunt, quam anima. Aliae et aliae proprietates propter varia exercitia, sed una essentia rationalis et una anima.

2) Gewöhnlich zählt Iſaak die Kräfte der Seele wie Platon,

kennen zu bemerken, welche wir bei den Victorinern fanden; nur deutet er auch wohl an, daß alle Affecte Bewegungen der Seele sind [1]). Solche Bewegungen muß er als etwas Nothwendiges in der Seele annehmen, weil er sie nur im Übergange aus ihrem natürlichen Vermögen zu der Wirklichkeit ihrer Tugend erblickt. Auch die Eintheilung der verschiedenen Thätigkeiten, in welchen die Seele erkennt, ist bei ihm fast in derselben Weise zusammengestellt, wie bei den Victorinern, nur daß er nicht wie diese den Verstand über die Intelligenz, das Intellectibele über das Intelligible setzt, sondern umgekehrt den Verstand auf die Erkenntniß des Geistigen, welches in der Zeit sich entwickelt, die Intelligenz auf die Erkenntniß Gottes bezieht [2]). Dies ist eine Abweichung, welche, besonders weil sie ohne alle Spur von Polemik auftritt, bezeugt, daß die Lehre Isaak's nicht aus der Lehre der Victoriner geflossen ist. Doch gehört sie nur dem Sprachgebrauche an. Wichtiger ist es, daß Isaak mehr als die Victoriner bemüht ist seine Eintheilung in die engste Verbindung mit dem Begriffe der Seele und ihrer Stellung zu den Gegenständen der Erkenntniß zu bringen. Die vernünftige Seele in der Mitte zwischen Körper und Gott stehend besitzt eben deswegen die Fähigkeit beide zu erkennen [3]). In dem Niedern soll sie sich üben, um zum

---

nennt aber die irascibilitas und concupiscibilitas beide Affecte. Ib. p. 79 a.

1) Ib. 79 b. De concupiscibilitate et irascibilitate omnis oritur animi motus.

2) Ib. p. 80 a.

3) Ib. p. 79 a.

Höhern zu gelangen. Dieſer Gedanke wird ſehr ſorgfältig von ihm ausgebildet, indem er ſtrenger als die Victoriner an die Erkenntniß des Weltlichen und der natürlichen Dinge ſeine Lehre von der Seele anknüpft. Nicht allein die Entwicklungen der Seele denkt er ſich in einer aufſteigenden Stufenfolge, ſondern auch die ganze Welt, welche einige für ein großes belebtes Weſen halten, iſt ihm nach einer ſolchen geordnet und hängt wie eine goldene Kette in ihrem oberſten Ringe mit Gott zuſammen. So hat es die Weisheit Gottes gewollt. Das All der Geſchöpfe hat er gleichſam zu ſeinem Körper gemacht, in welchem er ſich ſchauen läßt von allen, welche für ihn Augen haben [1]). Schon die Elemente zeigen eine ſolche Stufenfolge, aufſteigend von der Erde bis zum Feuer, welches wie ein Verbindungsglied des Körperlichen mit dem Geiſtigen gedacht wird; denn in ihm beruht die höchſte Stufe der körperlichen Thätigkeit, welche in der thieriſchen Sinnlichkeit erreicht wird; an dieſe ſchließt ſich alsdann die Einbildungskraft an, welche wie etwas Geiſtiges, aber auch als eine feurige Kraft gedacht wird [2]). Nur eine harmoniſche Verbindung zwiſchen beiden wird verlangt, um eine Aufgabe zu löſen, mit welcher Iſaak ſich viel beſchäftigt, nemlich zu zeigen, wie Seele und Körper mit einander verbunden ſind; die Vereinigung der Sinnlichkeit, welche faſt Geiſt iſt, und der Einbildungskraft, welche faſt Körper iſt, giebt die Vermittlung zwi-

1) Ib. p. 81 a; 82 b.

2) Ib. p. 81 a. Convenientissima autem media sunt animae et carnis — — sensualitas carnis, quae maxime ignis, et phantasticum spiritus, quod igneus vigor dicitur.

ſchen beiden ab. Es verknüpft ſich hier Ähnliches mit Ähnlichem. So wie die Seele durch ihre Ähnlichkeit mit Gott fähig iſt dieſen in ſich aufzunehmen, ſo iſt die Sinnlichkeit des Fleiſches durch ihre Ähnlichkeit mit dem Geiſtigen fähig eine perſönliche Verbindung mit dem Geiſte einzugehn. Der Unterſchied zwiſchen Körper und Geiſt ſoll dabei zwar in aller Strenge feſtgehalten werden; wenn es aber heißt, daß die entgegengeſetzten Dinge durch ihre äußerſten Grenzen ſich leicht vereinigten [1]), ſo kann man ſich des Verdachtes nicht entſchlagen, daß doch eine Neigung vorhanden ſei ſpecifiſche Unterſchiede in Gradunterſchiede aufzulöſen.

Doch möge man nicht glauben, daß Iſaak, wie einige ſeiner Äußerungen den Schein geben könnten, zu einer materialiſtiſchen Vorſtellungsweiſe vom Geiſtigen ſich neigte. Vielmehr zum Realismus ſich bekennend ſucht er nicht das Geiſtige aus dem Körperlichen, ſondern das Körperliche aus dem Geiſtigen zu erklären. Er unterſcheidet die Natur oder die Form des Körpers, d. h. ſein Weſen, vom Körperlichen; jene Natur iſt nicht körperlich, obgleich mit dem Körperlichen auf das innigſte verbunden, ſo daß ſie ohne das Körperliche nicht beſtehen kann. Aber nicht die Form des Körpers geht aus dem Körperlichen hervor, ſondern der Körper aus ſeiner Form, ſo wie die zweiten Subſtanzen, d. h. die Arten und Ga-

1) Ib. p. 80 b. Itaque quod vere spiritus est et non corpus, et caro, quae vere corpus est et non spiritus, facile et convenienter uniuntur in suis extremitatibus, i. e. in phantastico animae, quod fere corpus est, et sensualitate carnis, quae fere spiritus est.

tungen, zwar nur in den erſten Subſtanzen, d. h. den Individuen ſind, aber doch die Individuen durch ihre Gattungen und Arten hervorgebracht werden [1]). So findet Iſaak das verbindende Mittelglied zwiſchen Körper und Geiſt, wenn wir auf ſeine metaphyſiſchen Grundſätze zurückgehn, in den allgemeinen Formen, in welchen das Körperliche ſeinem Weſen nach gegründet iſt. Dieſe ſtehen zwiſchen Geiſt und Körper in der Mitte, weil ſie nicht körperlich ſind, aber doch des Körpers bedürfen und ſowohl in Raum als Zeit ihr Daſein haben, wärend die geſchaffenen Geiſter zwar auch in der Zeit, aber nicht im Raume ſind. Auf die Erkenntniß dieſer allgemeinen Formen bezieht Iſaak, wie Gilbert, mit deſſen Lehre über die allgemeinen Begriffe er im Weſentlichen übereinſtimmt, hauptſächlich die Mathematik [2]).

Dieſer Stufenleiter der Dinge entſpricht nun die Stufenleiter des geiſtigen Lebens in ſeinen verſchiedenen Erkenntnißweiſen. Der Sinn, freilich kaum dem Geiſtigen angehörig, in das Mannigfaltige ſich verbreitend, in viele Sinne ſich ſpaltend, damit durch ſie eben ſo viele Ele-

1) Ib. p. 81 b. Nempe natura ipsa corporis, secundum quam omne corpus est, utique nullum corpus est. Nusquam tamen subsistit extra corpus nec invenitur natura corporis, nisi in corpore, quae tamen invenitur corpus non esse nec corporis similitudo. — — Non enim inveniuntur secundae substantiae subsistere, nisi in primis. — — Secundae enim substantiae sunt in primis, sed primae a secundis.

2) L. l. Daher wird die ratio als Erkenntniß der Dimenſionen der Körper erklärt, aber doch auch außerdem ähnliche Erkenntniſſe ihr zugeſchrieben. Ib. p. 80 a. Nach p. 82 b erkennt die ratio außer den Dimenſionen auch die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten der Dinge, welches ſich auf die Begriffsbildung bezieht.

Mitte zwiſchen dem Göttlichen und dem Körperlichen ſtehe und deswegen an beiden theilnehmend theils der Phyſik, theils der Theologie ſich zuwende [1]). So trägt die Seele, welche alle dieſe Stufen der Erkenntniß durchlaufen kann, die Ähnlichkeit aller Dinge in ſich, welches nur daraus erklärt werden kann, daß ſie nach der Ähnlichkeit der alles umfaſſenden Weisheit gebildet iſt [2]).

Dieſe pſychologiſche Lehre hängt nun mit allen ihren einzelnen Beſtimmungen von dem höchſten Ziele des Erkennens ab, von dem Erkennen Gottes durch die Intelligenz und in der Beſchreibung desſelben nimmt Iſaak dieſelbe myſtiſche Richtung, welche wir bei den Victorinern gefunden haben. Es iſt da von Theophanien die Rede, welche von oben herabſteigend das Auge unſerer Vernunft erleuchten müßten, daß wir das Göttliche ſchauen könnten [3]). Es wird dieſe Lehre auch mit der Trinitätslehre in Verbindung gebracht, auf eine ſehr verſtändige Weiſe, welche den urſprünglichen Sinn dieſer Glaubensformel durchſchimmern läßt, obgleich ſie ihn nur kurz andeutet. An Gott hat alles Theil, ſofern es iſt, weil er das höchſte Sein iſt und das Sein allgemeines Princip aller Dinge iſt. Dieſer Gedanke bezeichnet dem Iſaak den Begriff Gottes des Vaters. Die beſtimmte Weiſe des Theilnehmens, nach welcher ein jedes Ding ein beſonderes Weſen von Natur iſt, empfängt aber ein jedes

1) Ib. p. 82 b.

2) L. l. Habet igitur anima, unde investiget et cognoscat. Ad totalis enim sapientiae similitudinem facta omnium in se similitudinem gerit etc.

3) Ib. p. 83 b.

ben werde, wärend Sinn und Einbildungskraft es mit der Phyſik zu thun hätten, aber ohne Hülfe der Mathematik die Gründe der Natur nicht zu faſſen vermöchten [1]). Unſtreitig liegt dieſer Äußerung nur eine dunkle Ahndung über das Verhältniß dieſer Wiſſenſchaften zu einander zum Grunde. Erſt die vierte Stufe der Erkenntniß, der Verſtand (intellectus), erhebt uns zum Verſtändniß nicht allein des Unkörperlichen, ſondern auch des Geiſtigen, welches nicht allein nicht körperlich iſt, ſondern auch keines Körpers zu ſeinem Daſein bedarf, deswegen in keinem Raum iſt, aber doch ohne Zeit nicht ſein kann, weil eine veränderliche Natur ihm zukommt [2]). Die Gegenſtände der Verſtandeserkenntniß ſind daher der menſchliche Geiſt und die Engel, die Selbſterkenntniß des Menſchen aber wird beſonders als Zweck derſelben angeſehn [3]). Über dieſe Stufe der Erkenntniß hinaus führt zuletzt die Intelligenz, welche Gott erkennt und dadurch über Raum und Zeit ſich erhebt. Eine Verbindung dieſer Stufe mit der vorhergehenden deutet es an, daß dadurch unſer Auge für unſere Ähnlichkeit mit Gott, für das Ebenbild Gottes in uns geöffnet werde [4]). Hier finden wir uns nun auf dem Gebiete der Theologie, der höchſten aller Wiſſenſchaften. Der Stufe des Verſtandes dagegen, bemerkt Iſaak, entſpreche keine beſondere Wiſſenſchaft, weil ihr Gegenſtand, die geiſtige, aber zeitliche Natur in der

1) Ib. p. 81 b sqq.

2) Ib. p. 80 a; 82 a.

3) Ib. p. 82 a. Doch wird p. 82 b auch die Vernunft auf den Menſchen, der Verſtand auf die Engel bezogen.

4) Ib. p. 82 a sq.

Gabe der göttlichen Gnade angeſehn werden. Es ergiebt ſich nun aber auch hieraus, daß die Gaben des heiligen Geiſtes es ſind, wodurch wir mit Gott zuſammenhängen, und daß wir dem Sinne der Trinitätslehre gemäß von dem heiligen Geiſte zum Sohne und vom Sohne zum Vater emporſteigen [1]). Eine Mitwirkung der Vernunft wird hierbei keineswegs ausgeſchloſſen, vielmehr wenn auch die Theologie über die Vernunft hinausgehen ſoll, wird ihr doch ein vernünftiges Erwägen zugeſchrieben, und wenn auch die Vernunft nicht zu ihr gelangen ſoll, ſo wird doch die Ausbildung der Vernunft als eine Vorbereitung für die Theologie angeſehn [2]). Wir ſehen, daß in dieſer Lehre Iſaak's alles weniger wunderbar und weniger übernatürlich oder übervernünftig zugeht, als bei den Victorinern; denn den Unterſchied zwiſchen Intelligenz und Vernunft werden wir nicht zu hoch anſchlagen dürfen. So legt auch Iſaak auf die Folgen der Sünde für die Störung unſeres Geiſtes zwar ein großes Gewicht, aber doch nicht ein ſo ausſchließliches, als Hugo von St. Victor. Nur kurz andeutend erwähnt er, daß unſer ganzes Vermögen zu erkennen geſtört und geſchwächt ſei, ſo daß unſer Verſtand und unſere Intelligenz faſt nichts, unſere Vernunft kaum etwas, ja auch unſer Sinn und unſere Einbildungskraft nur dunkler zu erblicken ver-

1) Ib. p. 83 b. Sicut ad nos a patre per filium et spiritum sanctum vel in spiritu sancto divina descendunt, — — ita per spiritum sanctum ad filium et per filium ad patrem humana ascendunt.

2) Ib. p. 82 a.

öchten [1]). Man muß nicht überſehen, daß hiernach die olgen der Sünde nicht allein auf die höhern Grade der rkenntniß, ſondern ſelbſt auf die ſinnlichen Thätigkeiten r Seele ſich erſtrecken; auch in dieſem Punkte ſcheint ſaak die Einheit der Seele bedacht zu haben. Von ößerer Wichtigkeit aber iſt, daß die Nothwendigkeit ei- r göttlichen Erleuchtung nicht allein aus dieſen Folgen r Sünde, ſondern daraus abgeleitet wird, daß unſere atürlichen Fähigkeiten nur unter göttlicher Beihülfe zu hrer Vollkommenheit ſich entwickeln können.

Die Richtung der pſychologiſchen Lehren, welche wir i Iſaak von Stella finden, iſt uns hauptſächlich deß- egen merkwürdig, weil ſie die myſtiſche Lehre von der ſchauung Gottes in Verbindung mit den Lehren von erm phyſiſchen Leben und von der Zuſammenſetzung ganzen Welt zu bringen ſtrebt. Sie kann als ein eis dafür gelten, daß die pſychologiſche Unterſuchung der Phyſik ſelbſt in einer Zeit, in welcher dieſe ſehr achläſſigt wurde, ſich nicht völlig losmachen konnte. ſehen auf eine ſehr deutliche Weiſe an den Äußerun- Iſaak's, wie er von der Pſychologie zur Unterſuchung Körperlichen getrieben wurde. Weit entfernt von mönchiſchen Scheu das Geiſtige in Berührung mit körperlichen Leben kommen zu laſſen, behauptet er nehr, daß die Seele nach dem Körper ſich ſehne und Gemeinſchaft mit ihm, deſſen ſie zur Thätigkeit und

1) lb. p. 82 b. Oculus sensus et imaginationis turbatus est, obscurius videat, rationis, ut vix videat, intellectus et intelligentiae, ut fere nihil videat.

zur Erquickung bedürfe, zu bewahren ſtrebe. Er wünſcht deswegen von dem Freunde, an welchen er ſchreibt, Belehrung über die Zuſammenſetzung des Leibes, um dieſen Zuſammenhang des Natürlichen mit dem Sittlichen weiter verfolgen zu können [1]). Hierin ſteht auch Iſaak in ſeiner Zeit nicht vereinzelt, vielmehr eben der Freund, an welchen ſein Brief gerichtet zu ſein ſcheint, der Mönch Alcher, giebt uns den Beweis ab, daß die pſychologiſchen Unterſuchungen jetzt auch dahin trieben eine genauere Unterſuchung über die Natur in den Kreis der philoſophiſchen und theologiſchen Studien aufzunehmen. Es iſt wohl der Mühe werth hierauf noch einen Blick zu werfen.

Alcher war Ciſtercienſer Mönch, wie Iſaak, und lebte zu Clairvaux unter dem heiligen Bernhard und deſſen Nachfolgern. Er beſchäftigte ſich mit der Phyſik oder mit der Medicin. Wir beſitzen von ihm eine Schrift über die Seele [2]), freilich kein ausgezeichnetes Denkmal ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit; denn ſie beſteht faſt nur aus einer Sammlung verſchiedener Stellen, welche er aus ältern und neuern Kirchenſchriftſtellern zuſammengetragen und nicht auf das Beſte geordnet und verbunden hat. Seiner Richtung nach ſchließt er ſich dem Hugo von St. Victor und dem Iſaak von Stella an, von welchen er

1) Ib. p. 80 b.

2) Sie iſt dem Auguſtinus (de spiritu et anima), dem Hugo von St. Victor (das 2. Buch de anima) und dem Iſaak Stellenſis zugeſchrieben worden. Andere Schriften werden ihm mit geringerer Sicherheit beigelegt. Vergl. hist. lit. de la France XII p. 683 sqq.; Liebner Hugo von St. Victor S. 493 ff.

ihre Eintheilungen und große Stücke ſeines Werkes entnimmt. Merkwürdig iſt uns an ihm allein, daß er in den Unterſuchungen über die Seele eine größere Sorgfalt auf die Frage über den Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe verwendet, ſo daß einzelnen Thätigkeiten der Seele ihre Wirkſamkeit in einzelnen Gliedern des Leibes nachgewieſen werden ſoll. Natürlich ſpielt hierbei das Gehirn die wichtigſte Rolle. Es werden die drei Kammern des Gehirns unterſchieden; in der vordern ſoll der Sinn oder die Einbildungskraft, in der hintern die bewegende Kraft oder auch das Gedächtniß, in der mittlern die Vernunft wohnen [1]). Die Beſtimmungen hierüber ſind ſchwankend, weil Alcher aus verſchiedenen Schriftſtellern ſeine Lehre ſchöpft. Den Werth von Ergebniſſen einer wiſſenſchaftlichen Unterſuchung können ſie nicht in Anſpruch nehmen. Es iſt darin ein Vorſpiel der Unterſuchungen zu ſehen, welche bald in der folgenden Periode unſerer Geſchichte durch die Arabiſche Philoſophie in lebhaftern Betrieb kommen ſollten. Man könnte vermuthen, Alcher als Mediciner würde ſchon einige Kenntniß von den Arabiſchen Lehrweiſen gehabt haben; aber wir finden keine Beſtätigung einer ſolchen Vermuthung, vielmehr ſind ſeine Behauptungen über die Lebenskraft und das Gehirn aus Stellen des Auguſtinus geſchöpft [2]).

1) In den Werken des Auguſtinus de spiritu et anima 22.

2) Man vergl. d. a. St. mit August. de gen. ad lit. VII, 18; XII, 16.

Achtes Kapitel.

Ausgänge des zweiten Zeitalters der mittelalterlichen Philosophie.

Wir denken in diesem Abschnitte einige Erscheinungen zusammenzustellen, welche sämtlich dem Ende des 12. oder dem Anfange des 13. Jahrh. angehören und obwohl von sehr verschiedener Art die Zustände dieses Zeitpunktes bezeichnen. Daß sie in bunter Reihe auftreten, ist der Erfolg der mannigfaltigen Bewegungen, welche die vorhergehende Zeit durchgemacht hatte. Unter den verschiedenen Richtungen in der Entwicklung der Wissenschaft, welche wir betrachtet haben, hatte keine durchdringen und zu entschiedener Herschaft sich erheben können, weder die Lehre der Platoniker, noch die dogmatische Behandlung der Kirchenlehre, wie sie Peter der Lombarde vertrat, noch auch der psychologische Mysticismus der Victoriner. Die Männer, welche diese Richtungen am kräftigsten vertreten hatten, waren auch sämmtlich noch vor dem vierten Viertel des 12. Jahrh. vom Schauplatze abgetreten. Von dieser Zeit an bis nahe an die Mitte des 13. Jahrh. suchen wir vergeblich nach einem Manne, welcher einem von ihnen an Bedeutung und Einfluß gleich gekommen wäre. Wenn auch das wissenschaftliche Bestreben in dieser Zeit nicht nachließ, so fehlte ihm doch ein leitender Mittelpunkt, ein zusammenhaltender Gedanke bis zu dem Zeitpunkte, wo die Aristotelisch-Arabische Philosophie neue Ansichten eröffnete. Die Erscheinungen, welche wir hier zusammenfassen, um diesen Zwischenraum

zu bezeichnen, würden an ſich in der Geſchichte der Philoſophie keinen Anſpruch auf eine ausführliche Beachtung haben, wenn ſie nicht in ihrer Verſchiedenartigkeit dazu geeignet wären den Zuſtand des Schwankens erkennen zu laſſen, zu welchem bei aller ihrer Regſamkeit die Forſchungen des 12. Jahrh. geführt hatten.

1. Alain von Lille.

Es wird vielleicht auffallen, daß wir unter dieſen Erſcheinungen auch den Alanus aufzählen, einen Mann, welcher durch die Verehrung ſeiner Zeit den Beinamen des Großen erhielt, welcher durch die Schärfe ſeiner Dialektik ein Schrecken der Ketzer war und auch in unſern Zeiten noch durch die Feinheit und die beſonnene Vorſicht ſeiner Unterſcheidungen einer beſondern Achtung für werth gehalten worden iſt [1]). Seinen Beinamen hat er von Lille in Flandern (Ryſſel, ab Insulis), ſeinem Geburtsorte. Sein Leben iſt von Fabeln entſtellt und ſehr dunkel, weil er mit Andern ſeines Namens verwechſelt worden iſt. Ob er zu Paris lehrte, iſt ungewiß, ebenſo ob er Biſchof von Aurerre war. Er ſoll 1202 in hohem Alter geſtorben ſein. Seine Werke zeigen, daß er durch einen großen Umfang ſeiner Kenntniſſe und ſelbſt als Dichter ſich auszeichnete. Sein noch erhaltenes allegoriſches Gedicht Anticlaudianus, in welchem er das Ideal eines tugendhaften Mannes ſchildert, gehört zu den berühmteſten Werken der Lateiniſchen Dichtkunſt im Mittelalter. Von ſeinen gedruckten Werken ſtehen beſonders

1) S. Schleiermacher Geſch. der Phil. S. 108 ff.

zwei unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, ſeine Maximen [1]) und ſeine Kunſt des katholiſchen Glaubens [2]). Die letzte Schrift muß als ſein Hauptwerk angeſehn werden, indem ſie die wichtigſten Lehren der Kirche nach einer ſtreng wiſſenſchaftlichen Weiſe und die Form mathematiſcher Beweisführung nachahmend zu begründen ſtrebt. Sie iſt dem Pabſte Clemens III. gewidmet und ihre Vollendung fällt daher früheſtens in das Jahr 1187.

Wenn wir dieſen Werken des Alanus ihre Stelle unter den wiſſenſchaftlichen Erzeugniſſen ihres Jahrhunderts ermitteln ſollten, ſo würden wir ſie zunächſt mit dem Werke Richard's von St. Victor über die Dreieinigkeit und mit den Sentenzen Peter's des Lombarden zu vergleichen haben. Mit jenem hat die Verfahrungsweiſe des Alanus die meiſte Ähnlichkeit, indem er alle Lehren der Kirche ſo viel als möglich aus ſichern Grundſätzen der Wiſſenſchaft zu erweiſen ſucht. Dies iſt ſein Zweck indem er die Ketzer und Nicht-Chriſten widerlegen und zum Glauben führen will, weil man ſolchen Gegnern

1) Gedruckt in Mingarelii anecdotorum fasciculus (Rom 1756) unter dem Titel regulae de sacra theologia. Aus dem Prolog ſcheint ſich der Titel maximae oder maximae theologicae zu ergeben, welcher auch ſonſt gebraucht wird. Der Zweifel Schleiermacher's a. a. O., ob ſich nichts Fremdes darunter gemiſcht habe ſcheint mir unbegründet; ſie tragen überall das Gepräge des Alanus an ſich und ſcheinen eine Vorarbeit für das ſogleich zu nennende Werk zu ſein, welche jedoch auch ihre ſehr ausgeprägten Eigenthümlichkeiten hat.

2) Der Titel ars catholicae fidei iſt nach der Dedication der einzig richtige. Das Werk iſt gedruckt in Pezii thesaurus anecdotorum nov. tom. I ps. II p. 476 sqq. Andere Schriften enthält die Sammlung ſeiner Werke von de Visch. Antv. 1654.

durch Autoritäten nicht beikommen könne [1]). Wenn man in dieſem Unternehmen irgend einen dem Richard von St. Victor zur Seite ſetzen könnte, ſo wäre es Alanus. Dieſer übertrifft jenen wohl noch an Scharfſinn und gewiß an geiſtreichen, ſcharf zugeſpitzten Sätzen, welche für den dialektiſchen Gebrauch von großer Wirkung ſein mußten und mehr als alles andere beweiſen, welche Fertigkeit und Feinheit des Denkens aus den dialektiſchen Übungen dieſer Zeit hervorgegangen war. Man braucht nur einen Blick auf ſeine Maximen zu werfen, um die Gewandtheit dieſes Mannes im dialektiſchen Spiel zu bemerken [2]). Sie beruht beſonders darauf, daß ſeine Sätze oft ganz nahe an das Pantheiſtiſche anſtreifen oder in myſtiſcher Weiſe alle bejahende Ausſagen von Gott aufheben [3]), aber an dieſe Grenze angekommen geſchickt umwenden und auf die Nothwendigkeit ſich ſtützen, daß wir die einfache Einheit Gottes auf die Dinge dieſer Welt

1) De arte prol. p. 475.

2) Einige Sätze mögen als Beiſpiele dienen. Reg. 5. Sola monas (i. e. deus) est Alpha et Omega sine Alpha et Omega. Reg. 7. Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam. Reg. 8. Deus est, cui quidlibet, quod est, est esse omne, quod est. Reg. 9. Quicquid est in deo, deus est. Reg. 11. Omne simplex esse suum et id, quod est, unum habet. Reg. 12. Nullum simplex subjectum esse potest. Die letzten Sätze beſonders weiſen auf den Gilbertus Porretanus hin oder auf ihre gemeinſchaftliche Quelle, den Pſeudo-Boethius, der von Alanus fleißig benutzt wird.

3) Reg. 15. Ejus, quod est esse, nullum est esse. Reg. 16. Sola forma informis est, quia formae non est forma. Reg. 18. Omnes affirmationes de deo dictae incompactae, negationes vero verae. Hierbei beruft er ſich auf den Dionyſius Areopagita. Selbſt das est wird von Gott doch nur uneigentlich ausgeſagt. Reg. 39.

beziehen und wenigſtens in uneigentlicher Weiſe in dieſer Beziehung von Gott etwas ausſagen um ſein Verhältniß zum Sein der Geſchöpfe auszudrücken, obwohl auch von der andern Seite den Geſchöpfen kein wahres Sein zugeſtanden wird [1]). Wie hoch man aber auch eine ſolche Gewandtheit anſchlagen mag, ſo dürfte doch nicht leicht jemand geneigt ſein, darin die wahre Kunſt des Philoſophen zu erblicken. Obwohl wir auf das Werk Richard's über die Trinität kein großes Gewicht haben legen können, ſo übertrifft es doch bei weitem die Schriften des Alanus an Genauigkeit und Sorgfalt in der Verkettung der Schlüſſe, und wenn man auch das Beſtreben des Alanus nach ſchulgerechter Beweisführung nicht verkennen kann, ſo ſcheint ihn doch eben ſeine geiſtreiche Manier verhindert zu haben, dasſelbe mit ausdauerndem Fleiße durchzuführen.

Hierin finden wir ihn auch dem Petrus Lombardus ſehr unähnlich. Er hat mit ihm gemein, daß er in ſeiner Kunſt des katholiſchen Glaubens die ganze Glaubenslehre zu umfaſſen ſtrebt; aber es ſind nur die Hauptpunkte derſelben, welche er durch ſeine Beweiſe befeſtigen will; auf das Einzelne der kirchlichen Streitigkeiten geht er wenig ein. Daß er hierdurch ſeine Lehre vereinfacht, wird

1) Reg. 2. Solus deus vere existit, id est simpliciter et immobiliter ens, cetera autem vere non sunt, quia nunquam in eodem statu persistunt. Reg. 19. Omne simplex alio est et alio dicitur esse. Reg. 20. Omne simplex proprie est et inproprie dicitur esse. Reg. 22. Omni theologica praedicatione ostenditur deus esse quid vel ad quid, wobei die 10 Kategorien als anwendbar auf Gott angeſehn, aber auf die beiden angegebenen Kategorien zurückgeführt werden.

man loben können. Auch zeigt er ſich in vielen ſeiner Sätze frei von einer zu großen Ängſtlichkeit nur die gebräuchlichen Formeln der Kirche zuzulaſſen; andere ſeiner Sätze erinnern wohl ſogar an die Freiheit der Rede, welche Abälard ſich erlaubte, ſo wie er in ſeiner dialektiſchen Beweglichkeit mit dieſem überhaupt eine gewiſſe Ähnlichkeit hat. Denn obgleich er die Regel aufſtellt, daß die Rede des Theologen katholiſch, allgemein und dem Gebrauche gemäß ſein ſolle [1]), bemerkt man doch ohne Schwierigkeit, daß er nur deswegen in dieſelbe ſich fügen kann, weil er alle theologiſche Rede nur für ſymboliſch hält. Darum iſt er auch nicht weniger eifrig, als Petrus Lombardus, den Sprachgebrauch zu erklären und durch Deutung der verſchiedenen kirchlichen Lehrweiſen die ſcheinbaren Widerſprüche und Schwierigkeiten zu beſeitigen [2]). Zu dieſem Zwecke bietet er reichhaltigere Hülfe als alle ſeine Zeitgenoſſen, jedoch weniger in der Anwendung, als in der Aufſtellung von Regeln für die Auslegung. Noch eine Ähnlichkeit, welche er mit dem Lombarden hat, dürfen wir nicht überſehn; ſie beſteht in der ethiſchen Richtung ſeiner Lehre, in welcher wir ſeine ganze Weltanſicht gegründet finden. Aus der Liebe Gottes leitet er die Nothwendigkeit der Schöpfung vernünftiger Weſen ab [3]), aus ſeiner Gerechtigkeit die Nothwendigkeit ihrer Freiheit [4]) und aus der Mannigfaltigkeit der Geſchäfte, welche in dieſer großen Welt zu verrichten waren, folgt ihm die

1) Reg. 34.
2) Cf. reg. 20 sqq.; de arte I prop. 19; 20.
3) De arte II prop. 4.
4) Ib. II prop. 8.

Nothwendigkeit einer Menge von Geiſtern, welche jenen Geſchäften vorſtehn ſollten [1]). Aus dieſer Denkweiſe fließt ihm auch die Nothwendigkeit des Menſchen, weil auch der niedrigſten Materie, der Erde, etwas beiwohnen mußte, in welchem die Herlichkeit Gottes ſich bezeugen konnte [2]). Es geht daraus ferner hervor, daß er, nachdem gezeigt worden, wie Gott Anfang und Ende der Dinge iſt, alles Geſchaffene eintheilt in ſolche Weſen, welche gut ſind in Beziehung nur auf den Anfang, und ſolche, welche auch gut ſind in Beziehung auf das Ende; denn dies erklärt er dahin, daß alle Dinge, welche nur ein natürliches Daſein haben, wie Platon lehre, auch von Natur zum Untergange ſich neigten, und daher nur ihrem Anfange nach etwas Gutes hätten, wärend die vernünftigen Geſchöpfe nicht allein in natürlicher Weiſe nach Gott ſtrebten, ſondern auch durch ihr ſittliches Leben, durch Vernunft und Liebe, das Gute als das Ende aller Dinge und als den Lohn ihres Lebens zu gewinnen ſuchten [3]). Bei dieſer Ähnlichkeit des Alanus mit dem Lombarden zeigt ſich aber doch eine weſentliche Verſchiedenheit. Trotz ſeiner ſtarren Anhänglichkeit an die Ordnungen der Kirche, welche er beſonders in der Bekämpfung der Waldenſer bewies [4]), wendet er ſich in ſeinen allgemeinen Unter-

1) Ib. II prop. 7.

2) Ib. II prop. 13.

3) Reg. 6. Et sic omne creatum aut est bonum ab Alpha, id est naturaliter particeps est bonitatis et hoc habet a suo auctore, aut ex Alpha et Omega, ut rationalis creatura, quae ad beatitudinem, quae finis est omnium rerum, tendit. Cf. reg. 88.

4) Vergl. de fide cath. c. Waldenses, beſonders das 2. Buch.

ſuchungen doch viel weniger, als der Lombarde auf die Erforſchung der kirchlichen Heilsmittel [1]), und ſeine Sätze geben zu erkennen, daß er die Werke zwar nicht ſchlechthin als etwas Gleichgültiges betrachtet, vielmehr zur Vollendung des Guten auch das Vollbringen verlangt [2]), aber doch das eigentliche Verdienſt des Menſchen nur in ſeinem Willen ſucht [3]). Überhaupt aber, wie ſehr auch die Anlage des Ganzen nach dem Ethiſchen hinſtrebt, über den Inhalt des ſittlichen Lebens finden wir bei ihm nur ſehr dürftige Auskunft. Dies hängt mit der allgemeinen Bemerkung zuſammen, auf welche wir hier zurückkommen müſſen, daß die Werke des Alanus überhaupt viel weniger im Einzelnen ausgeführt ſind, als die Sentenzen des Lombarden. Beſonders bemerkt man dies gegen ihr Ende. Sie beginnen mit einer ſorgfältigen Zurüſtung, welche eine ausführliche Unterſuchung erwarten läßt, aber der Überbau entſpricht nicht der Grundlage, zuletzt fertigen ſie alles ſehr kurz ab.

Dieſe Vergleichung des Alanus mit Richard und dem Lombarden fällt in der Hauptſache nicht ſehr günſtig für den Erſtern aus. Sie greift aber auch weniger in den Inhalt als in die Form ſeiner Werke ein. Sehen wir dagegen auf den weſentlichen Gehalt ſeiner Gedanken, ſo ſchließen ſich dieſe viel weniger an jene Vorgänger an, als an den Gilbertus Porretanus, auf welchen uns ſchon die häufigen Berufungen auf den Pſeudo-Boethius und

1) Das 4. Buch de arte, welches von den Sacramenten handelt, iſt ſehr kurz.

2) Reg. 74; 79.

3) Ib. 72. Penes voluntatem est omne meritum.

auch auf den Platon hinweiſen. Auch in ſeinen einzelnen Sätzen und Ausdrücken hat er mit dem Gilbertus viel gemein, beſonders darin, daß er für die Theologie beſondere Regeln fordert, welche er als die Regeln der höchſten Wiſſenſchaft bezeichnet [1]), daß er Sein im eigentlichen Sinne nur Gott zuſchreibt und auch dies wieder nur mit Beſchränkungen, indem ihm vielmehr der Begriff Gottes, weil er einfach iſt, als unausſprechlich und undenkbar erſcheint, denn er unterliegt keiner Form, und Subject und Prädicat laſſen ſich in ihm nicht unterſcheiden [2]), daß er endlich aus dieſen Gründen nur eine ſymboliſche Ausdrucksweiſe für die Idee Gottes und alle ihre Verhältniſſe zuläßt [3]). Dieſe Denkweiſe iſt ihm viel tiefer eingeprägt als andern Theologen ſeiner Zeit, bei welchen ſie auch anklingt; ſie bewirkt es, daß er ſehr frei ſchaltet mit ſeinen theologiſchen Formeln in dem vollen Bewußtſein, daß ſie in uneigentlichem Sinn genommen werden dürfen und müſſen. Es erklärt ſich hieraus, wie mancherlei Anklänge einer pantheiſtiſchen Denkweiſe bei ihm vorkommen können, wenn gleich der kirchliche Glaube, welchem er anhängt, uns abhalten muß ſie im ſtrengſten Sinn zu deuten. Auch andere freiere Äußerungen, welche zum Theil von einem tiefern Blick in die Wiſſenſchaften zeugen, hängen unſtreitig hiermit zuſammen. Wir rechnen hierher, um nur einiges anzuführen, ſeine ungewöhnliche Deutung der Trinitätslehre, auf welche wir zurückkommen werden; ſeine Unterſcheidungen, welche er im Willen Got-

1) Reg. prol.
2) Reg. 11; 12; 13; 16; 117; de arte I, 16.
3) Reg. 20; de arte I, 19; 20.

tes macht, ſo daß man ſagen dürfe, Gott wolle auch das Böſe, ſo daß auch gegen Gottes Willen, d. h. gegen ſeinen Rath oder ſein Gebot vieles geſchehen könne [1]), ferner ſeinen Beweis, daß Gott die Endurſache aller Dinge ſei, nicht allein der Guten, welche er vollende, ſondern auch der Böſen, welche er verzehre [2]), und die Weiſe, wie er die Frage nach der Einheit und Vielheit der Tugend löſt, indem er ihre Einheit auf die angeeignete Fertigkeit, ihre Vielheit auf den verſchiedenen Gebrauch bezieht [3]).

Könnten wir uns nun davon überzeugen, daß die Lehre des Alanus, abgeſehn von der Gewandtheit in ihrer Darſtellung, einen Fortſchritt bezeichne, ſo würden wir ſie als eine Entwicklung der Richtung, welche Gilbertus Porretanus eingeſchlagen hatte, zu betrachten haben. Aber die geiſtreiche Beweglichkeit ſeiner Gedanken darf uns nicht beſtechen zu überſehn, wie Vieles von ihm nur ganz äußerlich gefaßt wird und wie ſeine ganze Anſicht von der Theologie und ihrem Verhältniſſe zu den übrigen Wiſſenſchaften an Verworrenheit leidet. Einen Beweis von ſeiner äußerlichen Auffaſſungsweiſe finden wir in der Trinitätslehre, indem er ſich begnügt die Nothwendigkeit derſelben darauf zurückzuführen, daß in der Schöpfung Materie, Form und Verbindung beider zu unterſcheiden ſind und daß wir daher auch in Gott unterſcheiden müßten den Vater als den Schöpfer der Materie, den Sohn

1) Reg. 62.
2) Reg. 69. Finis consummans, finis consumens.
3) Ib. 88.

als den Schöpfer der Form und den heiligen Geiſt als den Schöpfer ihrer Verbindung [1]). Bemerken wir nun, daß ein großer Theil ſeiner Regeln auf die Trinitätslehre ausgeht oder von ihr ſeine Haltung empfängt [2]), ſo werden wir ſchwerlich leugnen können, daß dieſe äußerliche Behandlung der Glaubenslehre auch durch einen großen Theil ſeiner Theologie hindurchgehe. Nicht weniger äußerlich iſt ſeine Anſicht vom Glauben, alſo von der Grundlage der Theologie. Er ſchließt den Begriff Gottes von der Wiſſenſchaft aus, weil Gott als unermeßlich unter keiner Form ſtehe und der Verſtand nur vermittelſt der Form zu erkennen vermöge. Dennoch ſoll uns der Verſtand dazu anweiſen, daß Gott ſei, aber aus Gründen, welche zwar ſicher ſind, aber doch nicht zur Wiſſenſchaft ausreichen. Deswegen ſtehe der Glaube über der Meinung, aber unter der Wiſſenſchaft [3]). Hiermit ſtimmt es überein, daß er nur auf wahrſcheinliche Gründe, welchen aber ein durchdringender Geiſt kaum widerſtehen könne, ſeine Glaubenslehre gründen will; denn der Glaube dürfe durch ſolche Gründe doch nicht hervorgebracht werden,

---

1) De arte I, 24; 25. Vergl. reg. 3; 4, wo die Sache etwas anders, aber eben ſo äußerlich gefaßt wird.

2) So ſeine Lehre von der Erlöſung de arte III, 6, in welcher er überdies ſich ſchwankend zeigt indem er ib. 15 annimmt, daß Gott wegen ſeiner Allmacht den Menſchen auch in anderer Weiſe hätte erlöſen können.

3) De arte I, 17. Deum igitur ipsum inducente nos ratione esse praesumimus et non scimus, sed esse credimus. Fides enim est ex certis rationibus ad scientiam non sufficientibus orta praesumtio. Fides igitur utique super opinionem, sed infra scientiam.

weil er ſonſt kein Verdienſt haben würde [1]). Was nun den Menſchen zum Glauben bewege, wodurch jene wahrſcheinlichen Gründe ergänzt werden ſollen, damit ein feſter Glaube entſtehe, darüber giebt Alanus keine Auskunft, weil er in dieſen Unterſuchungen die ſittlichen Beweggründe zum Glauben ganz außer Augen läßt. Es ſcheint, daß er weniger Werth auf ſie legte, als auf den durchdringenden Geiſt und die Gewandtheit und den Scharfſinn, welchen er in der Auseinanderſetzung ſeiner Glaubenslehre bewies. Merkwürdig aber iſt noch eine andere ſeiner Äußerungen über die Grundſätze der Theologie auch wegen des Einfluſſes, welchen ſie auf ſpätere Lehren gehabt zu haben ſcheint. Er behauptet nemlich, die eigenthümlichen Grundſätze der Theologie wären ſicherer als alle übrigen, ja von vollkommener und unwiderleglicher Nothwendigkeit, weil ſie das Unveränderliche zu ihrem Gegenſtande hätten, wärend die übrigen Wiſſenſchaften ihre Nothwendigkeit nur auf die Gewohnheit oder den gewohnten Lauf der Natur ſtützten und deswegen nur eine ſchwankende Grundlage hätten [2]). Vergleicht man dieſe Äußerung mit der zuvor angeführten über die nur wahrſcheinlichen Gründe der Glaubenslehre, ſo wird man den Alanus entweder für einen Skeptiker halten müſſen oder — was im Weſentlichen dasſelbe iſt — man wird

1) Ib. prol. Fides enim non habet meritum, cui ratio humana ad plenum praebet experimentum.

2) Reg. praef. p. 177. Cum ceterarum regularum tota necessitas nutet, quia in consuetudine sola est consistens penes consuetum naturae decursum, necessitas theologicarum maximarum absoluta est et irrefragabilis, quia de his fidem faciunt, quae actu (arte?) vel natura mutari non possunt.

nicht leugnen können, daß er nur eine verworrene und ſchwankende Vorſtellung von der Natur der Theologie und von ihrem Verhältniſſe zu den übrigen Wiſſenſchaften hat. Dies beſtätigt ſich uns auch aus der Beſchaffenheit ſeiner theologiſchen Grundſätze, welche er in Erklärungen, Heiſcheſätzen und Axiomen ſeinen Beweiſen vorausſchickt. Er rühmt die theologiſchen Grundſätze nicht allein wegen ihrer Sicherheit und weil ſie von einem reinen Scharfblicke des Geiſtes erkannt werden, ſondern auch wegen ihrer Dunkelheit [1]), und in der That ſeine Vorausſetzungen ſind zuweilen ſehr dunkel ausgedrückt [2]). Dies mag man den Kunſtgriffen ſeiner Dialektik zu Gute halten. Aber ſchwieriger iſt es mit ſeiner Anſicht von der Theologie zu vereinigen, daß unter dieſen Grundſätzen auch allgemeine Grundſätze aller Wiſſenſchaften ſich finden, welche doch unſicherer als die Grundſätze der Theologie ſein ſollen, wie die gewöhnlichen Grundſätze über Subſtanz und Urſache, über Form und Materie und dergleichen mehr. Unſtreitig herſcht hierin Verwirrung, und dieſe ganze Lehre über den Unterſchied zwiſchen den theologiſchen und andern wiſſenſchaftlichen Grundſätzen giebt nur den Beweis ab, daß Alanus über die Grundlagen ſeiner Lehre ſchwankend iſt. Dieſer wird noch dadurch verſtärkt, das er an das Ende ſeiner Maximen, nachdem er vorher

1) L. l.

2) Z. B. de arte I def. 2. Substantia est, quae constat ex substantia, materia vel forma. Ib. pet. 3. Quae creatorum causis attribuimus nec insunt per effectum, et causam illius attribui. Doch vermuthe ich in beiden Sätzen Corruptelen, welche in den Schriften des Alanus nicht ſelten ſind.

nur rein theologiſche Regeln aufgeſtellt haben will, andere Regeln ſtellt, welche der Theologie und der Phyſik gemeinſchaftlich wären [1]). Der wiſſenſchaftlichen Anordnung wäre es gewiß zuträglicher geweſen, wenn er die umgekehrte Ordnung vom Allgemeinen zum Beſondern fortſchreitend beobachtet hätte.

Nach allen dieſen Überlegungen wird uns die Lehre des Alanus nur als ein Zeichen erſcheinen, daß alle die Bemühungen des 11. und 12. Jahrhunderts um die Begründung der Theologie und um die Erörterung ihres Verhältniſſes zu den übrigen Wiſſenſchaften doch zu keinem Ergebniß geführt hatten, welches das wiſſenſchaftliche Bewußtſein dieſer Zeit hätte beruhigen können. Wenn Alanus für die Glaubenslehre nur wahrſcheinliche Gründe, aber dennoch die Theologie ſicherer findet, als die übrigen Wiſſenſchaften, ſo iſt dies der Ausdruck eines Zweifels, welcher trotz der dogmatiſchen Haltung ſeiner Lehren im Hinterhalte ſeiner Seele ſich regt. Es läßt ſich erwarten, daß eine ähnliche Unſicherheit auch bei andern Männern derſelben Zeit ſich finden werde. Wenn ſie einen Mann beſchlich, welcher der Wiſſenſchaft ſeine ganze Kraft zugewendet hatte, wie viel mächtiger mußte ſie in andern ſein, welche weniger in der Wiſſenſchaft als im praktiſchen Leben ihren Beruf fanden?

2. Johannes von Salisbury.

Hierüber finden wir ein ſehr ſtarkes Zeugniß von der Stimmung der Zeit in den Schriften des Johannes von

1) Von der 116. Regel an.

Salisbury. In geringem Stande zu Salisbury geboren kam dieſer Mann 1136 noch ſehr jung nach Frankreich um ſich den Wiſſenſchaften zu widmen. Hier hatte er viele und berühmte Lehrer, unter andern den Abälard kurze Zeit und den Wilhelm von Conches [1]). Mit großem Eifer lernend und lehrend ſuchte er ſich alle die Kenntniſſe zu verſchaffen, welche im Bereiche ſeiner Zeit lagen, und aus ſeinen Schriften ſehen wir beſonders, daß er mit der alten Literatur vertrauter war als irgend einer ſeiner Zeitgenoſſen. Auch der Dichtkunſt war er ergeben und es fehlte ihm der Witz und die Beredtſamkeit nicht, welche zur Züchtigung der Thorheit und verdorbener Sitten gebraucht werden. Mit den Künſten der Dialektik hatte er ſich bekannt gemacht; doch erkannte er bald, daß ſie ohne andere Kenntniſſe nur zu einem müſſigen Brüten über Spitzfindigkeiten oder zu leerer Rederei führen [2]). In ſeinen wahren Beruf aber kam er erſt, als er um 1151 zurückgekehrt nach England mit Thomas Becket, damals Kanzler von England, nachher Erzbiſchof von Canterbury, vertraut und von ihm für die Geſchäfte des Staats und der Kirche benutzt wurde. Er war nicht allein die rechte Hand, er war das Auge und die Stütze dieſes Mannes [3]). Die wichtigſten Geſandtſchaften wur-

1) Ungewiß iſt es, ob auch Gilbertus Porretanus und Bernardus Carnotenſis ſeine Lehrer waren, von dem erſtern jedoch wahrſcheinlich. Vergl. metal. I, 5; II, 10.

2) Metal. II, 9; IV, 28.

3) Dies beweiſt ſein für die Geſchichte der Zeit ſehr belehrender Briefwechſel, welchen ich nach der Ausgabe von Maſſon (Par. 1611) citire. Für ſein Verhältniß zu Thomas Becket iſt beſonders wichtig ep. 166 p. 263. Er dringt hier in den Thomas trotz der

den ihm anvertraut; die Verhältniſſe der Chriſtenheit durchſchaute er mit reifem Verſtande. In den Streitigkeiten der Kirche mit dem Staate behauptete er ſeinen Grundſätzen gemäß die oberherrliche Würde der erſtern über den letztern, welcher das Schwerdt von jener empfangen habe und es nur im Dienſte der Kirche führen ſolle, weil es dieſer unwürdig ſein würde es ſelbſt zu führen [1]). Er kämpft für die Freiheit der Gerichte, für die Freiheit der Kirche [2]). Wer ſie unterdrückt, der iſt nicht Fürſt, ſondern Tyrann, gegen welchen Johannes Schmeichelei, ein Laſter der ärgſten Art, für erlaubt hält, weil ſogar den Tyrannen zu tödten recht und billig ſei [3]). Man ſieht, es iſt keine reine ſittliche Geſinnung, welche ihn in ſeinem leidenſchaftlichen Kampfe gegen die ungerechte Gewalt der Fürſten belebt; er hält Unrecht gegen Unrecht für erlaubt; er will nicht für die Gerechtigkeit leiden, ſondern das Unrecht mit allen Kräften von ſich abhalten und ſtürzen. Aber es iſt auch nicht ein unedler Eigennutz, welcher ihn in ſeinen Kampf treibt. Der kirchlichen Gewalt redet er nicht etwa das Wort, weil er Würden und Lohn von ihr erwartete. Er iſt eben ſo freimüthig gegen den Pabſt und gegen die Römiſche Geiſt-

---

Gefar nach England zurückzukehren. Er ſolle nicht vorgeben, er ſei nicht reif zum Marterthum. Ad quod ego: nemo non aptus est, nisi qui non vult pati pro fide et operibus fidei.

1) Policr. IV, 3; über die hohe Würde des Prieſterthums ſ. ib. V, 5.

2) Ep. 59 p. 128. Libera debent esse judicia. — — Porro ecclesiastica debent esse liberrima.

3) Policr. III, 15.

lichkeit [1]), wie gegen die Fürſten. Freilich ſchließt er an die päbſtliche Macht überall ſich an und vertritt die Einheit der Kirche gegen jede Kirchenſpaltung, weil er wohl begriffen hat, daß in ihrer Einheit ihre Macht beruht; aber er weiß auch eben ſo gut, daß die Römiſche Curie nur die Stellvertreterin der Chriſtenheit iſt. Nicht ſie ſoll die Grundlage unſerer Hoffnung ſein, ſondern der Boden, auf welchem ſie gebaut iſt und auf welchem jedes Werk, um Nutzen zu bringen, gebaut ſein muß. Es iſt beſonders die Freiheit der Engliſchen Kirche, für welche er ſtreitet [2]). In dieſen Kämpfen iſt die ganze Kraft ſeines Geiſtes geſammelt; was ſie über ihn brachten, das wußte er der Sache wegen zu dulden. Seiner Güter beraubt, mußte er lange in der Verbannung leben; mit dem Könige verfeindet, hatte er das Äußerſte zu fürchten; als Thomas Becket ermordet wurde, ſoll auch ihm dasſelbe Schickſal zugedacht geweſen ſein. Erſt gegen das Ende ſeines Lebens fand er Ruhe, nachdem er 1176 zum Biſchof von Chartres ernannt worden war, welches Amt er bis zu ſeinem Tode 1180 rühmlich verwaltete [3]).

Die Schriften, welche wir von ihm beſitzen, gehören zu den merkwürdigſten ihrer Zeit. Sie zeigen einen durchdringenden Verſtand in allen praktiſchen Dingen, eine vollen-

1) So gegen Hadrian IV. Policr. VI, 24 p. 386 sq. in der Ausg. Lugd. Bat. 1639. Einen der ſtärkſten Ausfälle gegen Rom, der auch ſeine Unbedenklichkeit über die Mittel zeigt, findet ſich ep. 115 p. 132.

2) Ep. 166.

3) Er geſtattete in ſeinem Bisthum den Leibeigenen ſich frei zu machen und ſetzte an die Stelle der Gottesurtheile den Zeugenbeweis. Vergl. über ſ. Leben hist. lit. de la France XIV p. 89 sqq.

dete Schulbildung, Vertrautheit mit der alten Literatur, d. h. mit allem, was in lateiniſcher Sprache zu leſen war, in einem ungewöhnlichen Grade und einen eigenthümlichen Geiſt, welcher ſich beſonders in ſcharfem Spott über die Gebrechen ſeiner Zeit ergießt. Sein freier und kecker Muth und ſeine Vertrautheit mit der alten Literatur und ihrer Sprache haben ſeiner Darſtellung einen Reiz verliehen, für welchen auch unſere Zeit nicht unempfänglich geblieben iſt. Für unſere Geſchichte ſind beſonders ſein Policraticus, ſein Metalogicus und ein Gedicht über die Lehren der alten Philoſophen [1]) von Bedeutung. Er greift in dieſen Schriften die Sitten der Höfe und die Verkehrtheiten der Gelehrten an und zeigt ſich als einen eifrigen Vertheidiger der Kenntniſſe, welche wir aus den Schriften der Alten ziehen können, als einen Freund der wiſſenſchaftlichen Bildung überhaupt, indem er jedoch jede ſklaviſche Nachbeterei der alten Philoſophie eben ſo ſehr verwirft, als die Sucht nach Neuerungen. In ſeinem chriſtlichen Glauben fühlt er ſich über die heidniſche Philoſophie erhaben, noch mehr aber im chriſtlichen Leben, ſo wie er überhaupt das Leben höher erhebt als die Beredtſamkeit und die Wiſſenſchaft [2]) und in allen ſeinen wiſ-

1) Entheticus de dogmate philosophorum, welchen zuerſt herauszugeben Chr. Peterſen ſich das Verdienſt erworben hat. Hamb. 1843.

2) Man ſ. das Lob des Cicero, welchen er vor allen Alten am meiſten erhebt. Enthet. v. 1255 sqq.

Et si vita foret Ciceronis consona verbis,
In summis poterat maximus esse viris.

— — — —

ſenſchaftlichen Überzeugungen von den Grundſätzen des praktiſchen Lebens abhängt.

Es läßt ſich hieraus ſchon abnehmen, welche Stellung er zu der Philoſophie ſeiner Zeit einnahm. Von den wiſſenſchaftlichen Bewegungen ſeines Jahrhunderts ergriffen, konnte er die Belehrungen, welche die alte Philoſophie bot, von ſich nicht abweiſen. Er iſt davon durchdrungen, daß wir von ihr zu lernen haben. Vor allen übrigen richtet er hierbei mit ſeinen Zeitgenoſſen ſeine Aufmerkſamkeit der Platoniſchen und der Ariſtoteliſchen Lehre zu. Den Ariſtoteles ſchätzt er als den Vater der Logik, deſſen Herſchaft in dieſem Gebiete der Wiſſenſchaft unbeſtreitbar ſei. Auch in der Streitfrage über die allgemeinen Begriffe ſtimmt er ihm bei, obgleich er ihn darüber in Streit mit dem Platon findet, obgleich ſelbſt Auguſtinus und andere chriſtliche Lehrer der Ideenlehre des Letztern gefolgt wären. Er geſteht zu, die Lehre des Ariſtoteles, welche die Realität der allgemeinen Begriffe verwerfe oder nur in einem weitern Sinn auch den allgemeinen Begriffen zugeſtehe, daß ſie Dinge darſtellen [1]), möchte vielleicht nicht wahrer überhaupt ſein, als die Platoniſche, aber für die Logik wäre ſie paſſender und für dieſe Wiſſenſchaft will er ſie daher behaupten [2]). Wenn er aber dem Ariſtoteles in der Logik ein unbedingtes Anſehn zugeſteht, ſo macht ihn dies doch keineswegs blind

---

Quem magis evexit virtus, superat Ciceronem.

— — — —

Vivere praecipue philosophia docet.

1) Metal. II, 20 p. 822.

2) Ib. p. 836 sq.

gegen die Mängel ſeiner Philoſophie in andern Stücken. Seine Spitzfindigkeiten in der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele kann er nicht billigen, eben ſo wenig ſeine Lehren, daß die Welt ewig ſei, daß in der Welt unter dem Monde der Zufall herſche, und dergleichen mehr, was theils gegen die Vernunft, theils gegen das heilige Anſehn der Schrift laufe [1]). Wenn wir die Logik ausnehmen, ſo ſtimmt er dem Platon mehr als dem Ariſtoteles bei. Er nennt ihn den erſten unter den Philoſophen; Ariſtoteles iſt nur der Nächſte nach ihm; er findet in ihm auf die Zeugniſſe der Kirchenväter geſtützt eine kaum glaubliche Übereinſtimmung mit der chriſtlichen Lehre, beſonders mit der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes; er ſchreibt ihm die wahre Beſcheidenheit im Forſchen zu, welche die Grenzen der menſchlichen Wiſſenſchaft anerkenne, und wenn Platon auch manches, was mit dem Glauben nicht beſtehen könne, gelehrt habe, ſo überwiege doch das Richtige und Gute in ſeiner Lehre [2]). Überhaupt will er alles geprüft wiſſen, was die Alten gelehrt haben, wenn auch nicht alles, was ſie gefunden zu haben glaubten, für wahr gehalten werden dürfe. Er iſt hierin für ſeine Zeit fleißig genug; wir finden bei ihm eine größere Überſicht über die Lehren der alten und der neuern Philoſophie, als bei irgend einem andern ſeiner Zeigenoſſen; daß ſeine Forſchungen jedoch in die innerſten Beweggründe der alten Philoſophen eindrängen, werden wir nicht erwarten dürfen; dafür fehlten ihm die

1) Policr. IV, 3 p. 216; metal. IV, 27; enthet. 822 sqq.
2) Policr. I, 6; VII, 5; 6; enthet. v. 937 sqq.

ſenſchaftlichen Überzeugungen von den Grundſätzen des praktiſchen Lebens abhängt.

Es läßt ſich hieraus ſchon abnehmen, welche Stellung er zu der Philoſophie ſeiner Zeit einnahm. Von den wiſſenſchaftlichen Bewegungen ſeines Jahrhunderts ergriffen, konnte er die Belehrungen, welche die alte Philoſophie bot, von ſich nicht abweiſen. Er iſt davon durchdrungen, daß wir von ihr zu lernen haben. Vor allen übrigen richtet er hierbei mit ſeinen Zeitgenoſſen ſeine Aufmerkſamkeit der Platoniſchen und der Ariſtoteliſchen Lehre zu. Den Ariſtoteles ſchätzt er als den Vater der Logik, deſſen Herſchaft in dieſem Gebiete der Wiſſenſchaft unbeſtreitbar ſei. Auch in der Streitfrage über die allgemeinen Begriffe ſtimmt er ihm bei, obgleich er ihn darüber in Streit mit dem Platon findet, obgleich ſelbſt Auguſtinus und andere chriſtliche Lehrer der Ideenlehre des Letztern gefolgt wären. Er geſteht zu, die Lehre des Ariſtoteles, welche die Realität der allgemeinen Begriffe verwerfe oder nur in einem weitern Sinn auch den allgemeinen Begriffen zugeſtehe, daß ſie Dinge darſtellen [1]), möchte vielleicht nicht wahrer überhaupt ſein, als die Platoniſche, aber für die Logik wäre ſie paſſender und für dieſe Wiſſenſchaft will er ſie daher behaupten [2]). Wenn er aber dem Ariſtoteles in der Logik ein unbedingtes Anſehn zugeſteht, ſo macht ihn dies doch keineswegs blind

---

Quem magis evexit virtus, superat Ciceronem.

— — — —

Vivere praecipue philosophia docet.

1) Metal. II, 20 p. 822.

2) Ib. p. 836 sq.

gegen die Mängel ſeiner Philoſophie in andern Stücken. Seine Spitzfindigkeiten in der Lehre von der Unſterblichkeit der Seele kann er nicht billigen, eben ſo wenig ſeine Lehren, daß die Welt ewig ſei, daß in der Welt unter dem Monde der Zufall herſche, und dergleichen mehr, was theils gegen die Vernunft, theils gegen das heilige Anſehn der Schrift laufe [1]). Wenn wir die Logik ausnehmen, ſo ſtimmt er dem Platon mehr als dem Ariſtoteles bei. Er nennt ihn den erſten unter den Philoſophen; Ariſtoteles iſt nur der Nächſte nach ihm; er findet in ihm auf die Zeugniſſe der Kirchenväter geſtützt eine kaum glaubliche Übereinſtimmung mit der chriſtlichen Lehre, beſonders mit der Lehre von der Dreieinigkeit Gottes; er ſchreibt ihm die wahre Beſcheidenheit im Forſchen zu, welche die Grenzen der menſchlichen Wiſſenſchaft anerkenne, und wenn Platon auch manches, was mit dem Glauben nicht beſtehen könne, gelehrt habe, ſo überwiege doch das Richtige und Gute in ſeiner Lehre [2]). Überhaupt will er alles geprüft wiſſen, was die Alten gelehrt haben, wenn auch nicht alles, was ſie gefunden zu haben glaubten, für wahr gehalten werden dürfe. Er iſt hierin für ſeine Zeit fleißig genug; wir finden bei ihm eine größere Überſicht über die Lehren der alten und der neuern Philoſophie, als bei irgend einem andern ſeiner Zeigenoſſen; daß ſeine Forſchungen jedoch in die innerſten Beweggründe der alten Philoſophen eindrängen, werden wir nicht erwarten dürfen; dafür fehlten ihm die

1) Policr. IV, 3 p. 216; metal. IV, 27; enthet. 822 sqq.
2) Policr. I, 6; VII, 5; 6; enthet. v. 937 sqq.

Hülfsmittel, aber auch das tiefere Nachdenken über die ersten Grundsätze der Philosophie. Er ist mehr Gelehrter als Philosoph. Daher sehen wir ihn denn auch aus seiner Kenntniß der philosophischen Streitigkeiten nur die Überzeugung davontragen, daß man der Philosophie nicht allzu sicher vertrauen dürfe. Er wendet sich deswegen dem Cicero zu und bekennt sich zur akademischen Schule, welche das Wahrscheinliche zuläßt in der Überzeugung, daß eine in aller Rücksicht sichere Wissenschaft das Maß der geschaffenen Vernunft übersteige, und daher die Freiheit sich vorbehält von den Meinungen der Philosophie das Beste sich auszuwählen [1]).

Wir müssen uns über den Umfang und die Gründe seines Skepticismus Rechenschaft zu geben suchen. Was zuerst seinen Umfang betrifft, so ist zu bemerken, daß er nicht ohne Beschränkung den Akademikern sich in die Arme wirft. Er bemerkte vielmehr, daß auch unter ihnen verschiedene Meinungen herschen und daß es eine Thorheit sei an allem zweifeln zu wollen. Dadurch würde selbst der Glaube gefährdet werden; wer an allem zweifeln wollte, der würde sich unter das unvernünftige Thier herabsetzen, welches wenigstens seiner Affecte gewiß ist; er würde selbst zweifeln müssen, ob er zweifelte oder gewiß wäre [2]). Vielmehr glaubt er den sichern Zeugnissen des Glaubens, der Sinne und dem, was die Vernunft ohne Zweifel aussagt, vertrauen zu dürfen; nur was diese in Zweifel lassen, das will er einer schwankenden Untersuchung unter-

1) Policr. I prol. p. 4 sq.; VII prol. p. 408 sq.; 1; enthet. v. 1108 nach dem Platon: Praeter opinari non habet ullus homo.

2) Policr. VII, 2.

worfen wiſſen [1]). An der Wahrheit der ſinnlichen Wahrnehmung zu zweifeln hält er für Schwachſinn; den Grundſätzen der Wiſſenſchaft zu widerſtreiten iſt ihm ein Zeichen der Unwiſſenheit; wer aber den Grundſätzen beiſtimme, der müſſe auch den offenbaren Folgerungen Überzeugung ſchenken; ein Verbrechen endlich ſei es dem Glauben zu widerſtreiten. Auch die Religion habe ihre Grundſätze, welche entweder die gemeine Vernunft oder die Frömmigkeit beglaubige. So müſſe man ohne Beweis anerkennen, daß ein allmächtiger, weiſer, gütiger, verehrungs- und liebenswürdiger Gott ſei [2]). Daß er nicht allein das Einleuchtende der Grundſätze, ſondern auch der Folgerungen eingeſteht, weiſt auf ſeine Achtung vor der Logik hin. Er betrachtet ſie als die Kunſt aller Künſte, welche allen wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen zum Grunde liege, als die Kunſt der Rede, ohne welche wir verſtummen müßten [3]). Daher iſt ſein Metalogicus dazu beſtimmt die ungerechten Vorwürfe, welche gegen ſie erhoben worden waren, zu beſeitigen. Aber daß er nur die offenbaren Folgerungen aus den Grundſätzen zulaſſen will, deutet auch darauf hin, daß er nicht alle Folgerungen der Logik gleich ſicher findet, daß er die gar zu verſchlunge-

1) L. l. p. 413. Sunt autem dubitabilia sapienti, quae nec fidei nec sensus aut rationis manifestae persuadet auctoritas.

2) lb. VII, 7. Sunt enim nonnulla, quae sensus, rationis aut religionis persuadet auctoritas. Horum dubitatio infirmitatis, erroris notam habet aut criminis. — — Habet et religio quaelibet principia sua, quae aut ratio communis aut pietas persuasit. — — Sed nec de his dubitare licet, quae ex principiis consequuntur, dum ea tamen sequi planum sit.

3) Metal. I, 9 sqq.

nen Beweiſe, die allzu große Keckheit der Logiker in ihren Folgerungen mit zweifelhafter Bedenklichkeit anſieht. Er hat hierbei die verwickelten Streitigkeiten ſeiner Zeitgenoſſen im Auge, ihren Erfindungen verſpricht er zwar Unſterblichkeit [1]; aber wie wenig befriedigend ſind doch ihre Unterſuchungen über die allgemeinen Begriffe! Er bemüht ſich ſelbſt dieſe berühmte Frage zu löſen. Dem Ariſtoteles folgend iſt er dem Nominalismus günſtiger als dem Realismus, ſucht aber doch eine Art von Wahrheit, welche er nicht deutlich nachzuweiſen vermag, den allgemeinen Begriffen zu retten [2]. Auch ihm, wie andern ſeiner Zeitgenoſſen, ſchwebt hierbei wohl nur der Streit des Nominalismus gegen den übertriebenen Realismus vor Augen. Ihm kommt es nur darauf an auf der einen Seite die Wahrheit der Individuen, auf der andern Seite in den Individuen etwas Allgemeines zu behaupten. Dadurch aber, daß er die Lehre des Ariſtoteles, in dieſem Sinn aufgefaßt, nur paſſender für die Logik nennt als die Lehre der Realiſten, wie ſchon erwähnt wurde, giebt er ſeinen Zweifel an ſeiner eigenen Löſung zu erkennen und er zählt auch ſonſt ausdrücklich die Lehre von den allgemeinen Begriffen zu den zweifelhaften Dingen [3] und will deswegen auch über die Logik nur Wahrſcheinliches lehren [4]. Wenn er nun über ſolche Lehren, welchen er offenbar ein fleißiges Nachdenken zugewendet hat, in Zweifel geblieben iſt, wie viel größer wird ſein Zweifel ſein

1) Ib. I prol. p. 733.
2) Ib. II, 20; cf. policr. VII, 12 p. 417.
3) Policr. VII, 2 p. 414.
4) Metal. I prol. p. 733.

über andere Aufgaben der Wissenschaft, welche er weniger bedacht hat. In der That fast alle tiefere Fragen der Philosophie werden von ihm zu den zweifelhaften Dingen gezählt [1]). Besonders zwei Punkte heben wir hervor, an welchen sein Zweifel hängen bleibt; der eine ist die Unbegreiflichkeit Gottes, welchen wir nicht nach den engen Grenzen unseres Verstandes messen dürfen, und er verwirft deswegen die Forschungen über die Dreieinigkeit, welche sein Zeitalter so viel beschäftigten [2]); der andere betrifft die Unvereinbarkeit der Freiheit unseres Willens mit der nothwendigen Ordnung der Dinge, wie Gottes unwandelbarer Wille sie festgestellt hat; er meint daher auch die Freiheit unseres Willens übersteige unsern Verstand [3]).

Ein Blick auf seine Ansicht über die Wissenschaft überhaupt wird uns die Gründe seiner skeptischen Denkart enthüllen. Dieser im Praktischen tüchtige Mann giebt auch allen seinen wissenschaftlichen Untersuchungen eine praktische Richtung. Darin beruhen seine Zweifel und auch die Beschränkungen seiner Zweifel. Wer geneigt ist die Keime volksthümlicher Denkweise im Mittelalter aufzusuchen, der wird eine reiche Erndte in den Äußerungen des Johannes von Salisbury halten können, welche nicht anders lauten, als die Forderungen neuerer Engländer, daß die Wissenschaft vor allen Dingen das Nützliche bedenken sollte. Vor allem andern sollen wir das lernen, was für unser politisches Leben oder für die Gesundheit unseres Leibes oder unserer Seele nothwendig ist. Dabei

1) Policr. VII, 2 p. 413 sq.
2) Metal. IV, 41.
3) Policr. II, 20 sqq.

fehlt auch die ſittliche Haltung nicht. Alles was den Menſchen nicht beſſer mache, ſollte nur im Vorübergehn berührt werden. Alles ſoll der Menſch für etwas ihm Fremdes halten, was nicht die Natur oder die Pflicht von ihm fordert [1]). Daher wird auch die Weisheit des Sokrates geprieſen, weil er zuerſt die Philoſophie auf die Erkenntniß der Sitten gerichtet und von der Erforſchung der Phyſik abgezogen habe [2]). Dieſe ſittliche Richtung aber wird natürlich nach dem Geſichtskreiſe der Zeit auf das kirchliche Leben beſchränkt; die Politik, welche er empfielt, iſt die Politik der Hierarchie. Daher legt er auf den Glauben das größeſte Gewicht. Die Phyſik möge gut ſein, nur dürfe ſie nicht gegen den Glauben etwas feſtſtellen wollen, was denen leicht begegne, welche auf ſie ihr erſtes Augenmerk richteten [3]). Auf dem Glauben beruhe alle Sicherheit des menſchlichen Handelns. Kein Vertrag unter Menſchen würde beſtehen können, wenn nicht Treue und Glauben unter ihnen herſchten;

---

1) Metal. I prol. p. 733. De moribus vero nonnulla scienter inserui, ratus omnia, quae leguntur aut scribuntur, inutilia esse, nisi quatenus afferunt aliquod adminiculum vitae. Est enim quaelibet professio philosophandi inutilis et falsa, quae se ipsam in cultu virtutis et vitae exercitatione non aperit. Policr. I, 2; VII, 9 p. 436.

2) Ib. VII, 5 p. 418. Probe quidem et sapienter, cum ad utilitatem suam oporteat omnia retorqueri, parumque proficit novisse opera dei, — — nisi quis id praecipue agat, ne ipse sit malus.

3) Policr. II, 29; VII, 1. Die, welche die Wahrheit durch Erforſchung der Natur erkennen wollen, werden mit den himmelſtürmenden Giganten verglichen, welches an ein ſehr ähnliches Gleichniß des Franz Bacon erinnert.

ebenſo aber müßten wir auch an Gott glauben und ſeiner Offenbarung vertrauen; darauf beruhe alle wahre Philoſophie, welche nur dem wahren, im Glauben thätigen Chriſten zukommen könne. Denn der Glaube ſei die ſichere Erwartung der zukünftigen uns verheißenen Dinge, und weil ohne den Glauben an das zukünftige Gute niemand nach dem Guten ſtreben könnte, hinge alles ſittliche Streben vom Glauben ab [1]). Wenn nun von dieſer praktiſchen Art die Philoſophie ſein ſoll, welche er ſucht, ſo begreifen wir wohl, wie er bei aller ſeiner Neigung zum Zweifel doch den Sinnen und dem Verſtande nicht mistrauen kann, denn ohne Vertrauen zu ihnen würde kein praktiſches Leben ſein, warum er auch von vielen tiefern Unterſuchungen der Philoſophie ſich abwendet, denn ſie ſchienen keine Frucht für das praktiſche Leben zu gewähren, warum er endlich andere dieſer Unterſuchungen für etwas anſieht, was die menſchliche Faſſungskraft überſteige; denn dieſe Unterſuchungen über Gott und Freiheit des menſchlichen Willens betreffen Gegenſtände, welche für das praktiſche Leben nur als Vorausſetzungen gelten.

Wie ſehr uns nun auch eine ſolche praktiſche Denkweiſe, mit einer nicht gemeinen Kraft des Geiſtes durchgeführt, Achtung abnöthigen mag, wie ſehr auch Gelehrſamkeit, Gewandtheit des Denkens und der Sprache den Johannes von Salisbury auszeichnen, für die Entwicklung der Philoſophie ſind doch dieſe lobenswerthen Eigenſchaften ohne Frucht. Johannes von Salisbury zieht

---

1) Metal. IV, 13; enthet. v. 309 sqq.; policr. VII, 11. Vergl. Reuter Johannes von Salisbury S. 73.

unſere Aufmerkſamkeit nur auf ſich wegen ſeines Verhältniſſes zu ſeiner Zeit, für deren Standpunkt in Beziehung auf die Entwicklung der Philoſophie er ein bemerkenswerthes Zeichen abgiebt. In ſeiner Denkweiſe ſchließt er ſich am nächſten an die Victoriner an, wie er auch ſelbſt andeutet, indem er bei Ermittlung der Stelle des Glaubens zwiſchen der Wiſſenſchaft und der Meinung den Hugo von St. Victor mit beſonderer Achtung erwähnt [1]). Er theilt mit den Victorinern nicht allein die praktiſche Richtung ſeines Glaubens, ſondern auch die Platoniſirende Denkweiſe, welche die Seele zwiſchen Fleiſch und zwiſchen Gott ſtellt, damit das Fleiſch von der Seele, die Seele von Gott regiert werde [2]); er empfiehlt mit ihnen die Selbſterkenntniß, die Anſchauung ſeiner ſelbſt zur Überlegung deſſen, was unter und was über uns iſt, als die Quelle alles Guten [3]); er folgt auch gemeiniglich ihrer Eintheilung der Seelenthätigkeiten, indem er die Einbildungskraft zwiſchen Sinn und Vernunft ſetzt und in ähnlicher Weiſe wie ſie den Verſtand als die höhere Stufe der Erkenntniß bezeichnet, welche nur mit Hülfe der göttlichen Gnade zum Genuſſe des Ewigen uns führen ſolle [4]). Doch iſt er nicht geneigt in ihre Unterſuchungen über die verſchiedenen Grade, durch welche wir zur Anſchauung Gottes uns erheben ſollen, ihnen zu folgen; vielmehr verwirft er eben die Lehre, welche als charakteriſtiſcher Zug

1) Metal. IV, 13.

2) Enthet. v. 1818. Mente caro vivit arbitriumque deo. Dies iſt einer ſeiner Lieblingsgedanken.

3) Policr. III, 2.

4) Metal. IV, 9; 10; 18; 19.

durch ihre Psychologie hindurchgeht, daß wir der Seele, einem einfachen Wesen, nicht mehrere Vermögen, sondern nur die Entwicklung eines und desselben Vermögens in verschiedener Beziehung und in verschiedenen Graden zuschreiben dürfen [1]). Was ihn von den Victorinern trennt, das ist, daß er in seiner praktischen Richtung sich scheuen muß zu tief in das beschauliche Leben einzugehn. Zwar erkennt er mit ihnen die Eitelkeit der Welt an und findet in ihr den Hauptgrund seines Zweifels; aber die Art, wie er diese Eitelkeit beschreibt, seine Beweise für dieselbe, hergenommen von der Unsicherheit der politischen und kirchlichen Dinge [2]), alles dies läßt keinen Zweifel übrig, daß seine praktische Thätigkeit weniger auf die innere Entwicklung der einzelnen Seele, als auf die Anordnung der gesellschaftlichen Angelegenheiten der Menschen ihre Richtung genommen hat. Hierin hat er einige Ähnlichkeit mit dem Petrus Lombardus, von dem er jedoch darin abweicht, daß er sein Augenmerk den innern Gesetzen und den einzelnen Verwaltungszweigen des Priesterstaats nicht zugewendet hat, sondern die äußern Ange-

---

1) Ib. IV, 9. Recolo enim fuisse philosophos, quibus placuit, sicut incorpoream, simplicem et individuam esse substantiam animae, ita et unam esse potentiam, quam multipliciter pro rerum varietate exercet. — — Sed plures sunt e contrario sentientes. Animam quidem quantitate simplicem, sed qualitatibus compositam et sicut multis obnoxiam passionibus, sic multis potentiis utentem. Et facile quidem crediderim plures esse, quam eorum sit libris expressum, cum anima, dum a domino peregrinatur suae originis nimis ignara vix vires suas agnoscat.

2) Ib. IV, 42.

legenheiten desſelben, ſein großer Kampf mit der weltlichen Macht beſchäftigen ſeine Seele. Man wird ſagen können, daß er neben den Victorinern und dem Petrus Lombardus erſt das Bild erfüllt, welches wir von den praktiſchen Beſtrebungen der hierarchiſchen Partei dieſer Zeit uns zu machen haben. Seiner praktiſchen Richtung hat er ſich nun ganz hingegeben. Die allgemeinere Bewegung der Wiſſenſchaft, welche die Genoſſen ſeiner Jugend unwiderſtehlich mit ſich fortriß, hatte auch ihn erfüllt und ihn gelehrt die Quellen der alten Weisheit mit Fleiß aufzuſuchen; aber er fand dieſe Bewegung noch zu wenig abgeſchloſſen, noch zu unreif, als daß er ein ſicheres Ergebniß aus ihr hätte entnehmen können; von Geſchäften des praktiſchen Lebens umlagert, von dem Kampfe der Kirche mit dem Staate ergriffen, fehlte ihm die Ruhe der Zeit tiefer in die Bedeutung dieſer Lehren einzudringen und nicht minder der tiefere wiſſenſchaftliche Geiſt, welcher mit Meinung und Wahrſcheinlichkeit nicht zufrieden alle Aufgaben der Wiſſenſchaft auch in ihren verwickeltſten Verzweigungen zu verfolgen keine Arbeit ſcheut. Wie Alanus ſteht er in der Mitte zwiſchen denen, welche der Wiſſenſchaft mit Vertrauen folgten, und zwiſchen denen, welche ſie beſtreiten zu müſſen glaubten, um allein dem kirchlichen Glauben die Ehre zu geben.

3. Äußerſte Richtungen in antiphiloſophiſcher Theologie und in philoſophiſchen Ketzereien.

In den Schriften des Johannes von Salisbury finden wir manche Schilderungen von Philoſophen und ge-

lehrten Theologen, welche faſt wie Übertreibungen ausſehn. Bei dem Geiſte dieſes Mannes, welcher unſtreitig zu einem ſchneidenden Spotte geneigt war, kann man ihnen kein volles Vertrauen ſchenken. Ähnlich iſt es mit andern Überlieferungen, welche von unphiloſophiſchen Männern ausgehn. Aber unſtreitig war dieſe Zeit zu übertriebenen Meinungen geneigt, wie ſie nicht allein zu entſtehen, ſondern auch mit Aufmerkſamkeit gehört zu werden pflegen, wenn die bisher betriebenen Forſchungen nicht mehr einen glücklichen Ausgang zu verſprechen ſcheinen. Von dieſen Erſcheinungen müſſen wir noch einiges erwähnen.

Wenn die Victoriner ſich in der Mitte gehalten hatten zwiſchen denen, welche das kirchliche Leben nur durch wiſſenſchaftliche Forſchung, und denen, welche es nur durch fromme Beſchaulichkeit zu fördern ſuchten, wenn in dem Fortgange ihrer Schule von Hugo auf Richard ſchon eine Neigung ſich zeigte dem beſchaulichen Leben den Vorzug vor der wiſſenſchaftlichen Forſchung zu geben, ſo werden wir uns nicht darüber wundern, daß wir unter ihnen auf einen Walter, Prior von St. Victor ſtoßen, welcher wenige Jahre nach dem Tode Richard's um 1080, eine Schrift herausgab voll von den gehäſſigſten Angriffen auf die Philoſophie und nur von dem beſchaulichen Leben alles Heil erwartend. Sie war ausdrücklich gegen die vier Theologen Frankreichs gerichtet, welche, wenn man den Hugo von St. Victor ausnimmt, den größeſten Ruhm noch damals zu Paris behaupten mochten, den Abälard, den Gilbert von la Porrée, Peter den Lombarden und deſſen Schüler Peter von Poitiers. Walter nennt

Einzelnen liegen alle dieſe Dinge ſehr im Dunkeln; im Allgemeinen aber iſt unverkennbar, daß am Ende des 12. und zu Anfange des 13. Jahrh. bei der wachſenden Macht der Hierarchie und zum Theil bei ihren Anhängern auch das Bedürfniß nach einer tiefgreifenden Umgeſtaltung der kirchlichen Dinge ſich fühlbar gemacht hatte. So wie die äußere Macht der Kirche gewachſen war, ſo hatte ſich auch die Hoffnung erhoben, daß ihre innere Geſtalt ſich reinigen und veredeln würde, um ein vollkommenes Prieſterthum, ein wahres Prieſterthum des heiligen Geiſtes darzuſtellen. Wir ſehen gegen das Ende des 12. Jahr. den Abt Joachim von Floris in dieſem Sinn ſich erheben; ſeine apokalyptiſchen Verkündigungen werden von ſolchen Hoffnungen getragen; ſie zeigen deutlich, wie dieſe Richtung auf das innere Leben mit der Vertiefung in die Anſchauung Gottes zuſammenhängt, welche die Victoriner empfolen hatten [1]). An dem Einfluß, welchen ſie auf die Franciscaner gewannen, erkennen wir ihre nahe Verwandtſchaft mit der Umgeſtaltung des Mönchsweſens, welche ſich jetzt vorbereitete. In einem ähnlichen Sinn griffen auch die Waldenſer und Albigenſer in die Stimmung dieſer Zeit ein. Meiſtens zwar waren dieſe Bewegungen außer Zuſammenhang mit wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen, daß ſie es jedoch nicht immer waren, kann bei dem ſchwankenden Zuſtande der Wiſſenſchaften in dieſer Zeit, welche jede Nahrung des Nachdenkens begierig an ſich riß, nicht Wunder nehmen. Die Philoſophie

1) S. der Abt Joachim und das ewige Evangelium in Engelhardt's kirchengeſch. Abhandl. Erlang. 1832.

hatte eben noch keine so entschiedene Richtung eingeschlagen, daß sie von fremdartigen Einflüssen sich hätte frei erhalten können.

Eine Spur der Ketzereien, welche hieraus hervorgingen, zeigte sich zuerst im Jahre 1204, als Amalrich von Bene bei Chartres, ein geachteter Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris, von der Universität angeklagt wurde, daß er behaupte, jeder Christ müsse glauben, er sei ein Glied Christi, und ohne diesen Glauben könne niemand selig werden. Er suchte seine Lehre zu vertheidigen und rief die Entscheidung des Pabstes an; als aber auch diese gegen ihn ausfiel und er zum Widerruf gezwungen wurde, starb er aus Gram [1]). Die Einheit aller Christen in Christo scheint Amalrich im strengsten Sinn genommen zu haben. Auch verband er damit wohl noch andere ketzerische Lehren, welche er wahrscheinlich geheim hielt. Denn auch seine Secte pflanzte sich im Geheimen fort und ihre Lehren konnten nur durch verrätherische Kundschaft an den Tag gezogen werden. Dies geschah im Jahre 1209. Die Männer, welche damals vor Gericht gezogen und zugleich mit den Gebeinen Amalrich's verdammt wurden, sollen eine entschieden pantheistische Lehre vorgetragen haben, wie sie mit der Philosophie des 12. Jahrh. sich leicht verbinden ließ, weil in dieser, wie wir gesehn haben, der Begriff Gottes meistentheils sehr abstract aufgefaßt wurde. Sie behaupteten, der Körper Christi sei nicht anders im Brote des

1) Bulaei hist. un. Par. III p. 24 sq.; p. 48 sq. Vergl. Amalrich von Bena in Engelhardt's o. a. S., wo alle hierher gehörige Stellen zusammengestellt sind.

Altars, als in jedem andern Dinge und in jedem Menschen; sie selbst könne man nicht verbrennen oder martern, denn so weit ihnen Sein zukomme, so weit sei in ihnen Gott, alles sei eins, weil alles Gott sei; Gott habe im Ovidius nicht weniger als im Augustinus gesprochen. Diese Behauptungen mit andern ähnlichen Sätzen werden dem Amalrich in einer Form der Lehre zugeschrieben, welche ohne Zweifel aus dem Johannes Scotus entnommen ist, so wie auch andere Spuren vorhanden sind, daß um diese Zeit dessen Schriften wieder verbreitet wurden [1]). Auch die Hoffnung auf eine allgemeine Beseligung aller Creatur in ihrer Rückkehr zu Gott findet sich damit verbunden. Da werde alles offenbar werden, wie es ihnen, den vorauserwählten Christen, schon jetzt offenbar sei; denn sie besäßen die Wissenschaft und brauchten daher nicht an Glauben und Hoffnung sich zu halten. Das sei die Auferstehung der Todten, welche allen bereitet sei; denn Gott sei nur gut, nicht gerecht. Diese Hoffnungen, wie sie in ihnen schon erfüllt sein sollten, so verkündeten sie auch, daß sie nächstens im Allgemeinen sich erfüllen würden. Sie deuteten auch die Trinitätslehre auf dieselben in einer Weise, welche mit dem Sabellianismus die nächste Verwandtschaft hat. Die drei Personen der Gottheit nemlich bezeichnen ihnen nur drei verschiedene For-

---

1) S. was Engelhardt S. 260 Anm. 2 anführt. Die Vermuthung Engelhardt's, daß die hier angeführte Schrift unter dem Titel Vision nichts anderes ist als die Schrift des Joh. Scot. περὶ φύσεως, ist mir sehr wahrscheinlich, da Amalrich seine Lehre nicht so offen mitgetheilt zu haben scheint, auch sonst nirgends eine solche Schrift von ihm erwähnt wird.

men, in welchen Gott gewirkt hat, noch wirkt und wirken wird, drei verschiedene Perioden seiner Herschaft und der Geschichte. Als Vater hat er gewirkt im alten Testamente unter dem Gesetze, als Sohn im neuen Testamente und durch die Sacramente desselben; jetzt aber wird eine neue Zeit anbrechen, in welcher er wirksam sein wird als heiliger Geist im Innern der Menschen; sie wird dauern bis zur Vollendung der Welt. In Abraham ist der Vater, in Christo der Sohn Fleisch geworden; der heilige Geist wird täglich Fleisch in uns. Wie aber die Herschaft des Vaters und seines Gesetzes aufgehört hat, als die Herschaft des Sohnes und seiner Sacramente begann, so werden jetzt unter der Herschaft des heiligen Geistes die Sacramente und mit ihnen alles Priesterthum aufhören. Denn der Pabst ist der Antichrist, die Prälaten seine Glieder, Rom Babylon. Die Erleuchtung des heiligen Geistes wird nun alles vollbringen und alle innerlich beseligen, ohne daß es einer äußerlichen Handlung bedürfte. Für die vom heiligen Geiste Begeisterten giebt es keine Sünde; denn was sonst Sünde, ist keine Sünde, wenn es in der Tugend der Liebe geschieht. Die Hölle und das Paradies sind nur im Innern der Menschen. In diesen Überzeugungen sollen die Anhänger des Amalrich auch fleischliche Lüste sich erlaubt haben.

Daß solche Meinungen, welche einen starken pantheistischen Anstrich haben, auch unter den wissenschaftlichen Männern dieser Zeit einen Anklang finden konnten, erklärt sich, wie wir bemerkten, aus der unbestimmten Auffassungsweise der theologischen Begriffe; aber auch die Lehre von der Anschauung Gottes, welche nach Vereini-

gung mit Gott ſtrebt, ſo lange ſie nicht durch eine ſtrengere Zucht der Wiſſenſchaft auf ihren beſtimmten Werth zurückgebracht war, konnte dergleichen Meinungen begünſtigen. Alle dieſe Dinge mögen auf Amalrich und ſeine Anhänger eingewirkt haben; doch können wir darüber nichts Sicheres nachweiſen. Beſſer ſind wir mit den philoſophiſchen Grundſätzen eines andern Ketzers bekannt, deſſen Name bei dem Proceſſe der Amalricaner erwähnt wird.

Mit ihnen zugleich wurden nemlich auch die Schriften des David von Dinant verbrannt und zu verſchiedenen Malen verboten [1]). Außer dem, was ſeine Lehre betrifft, wiſſen wir von dieſem Manne nur aus dieſer Thatſache. Es ſcheint daraus nur hervorzugehn, daß er um dieſe Zeit gelebt habe, und als ſeine Schriften verboten wurden, ſchon geſtorben war. Daß er zu Paris zu Anfange des 13. Jahrh. Philoſophie und Theologie gelehrt habe [2]), iſt wahrſcheinlich hieraus nur erſchloſſen worden. Ob er noch andere Schriften verfaßt habe, als ein Werk unter dem Titel über die Eintheilungen, welches auch den ſpätern Theologen bekannt war [3]), läßt ſich nicht

1) Bulaei hist. un. Par. III p. 82.

2) Ib. III p. 678.

3) De tomis, h. e. de divisionibus. Albert. Magn. summa theol. I tract. IV qu. 20 p. 76 ed. Jammy. Man hat bei dieſem Titel an die Schrift des Johannes Scotus de divisione naturae gedacht. Vergl. m. Artikel üb. Dinant in d. Hall. Enc. Jourdain's Angabe (über Ariſt. S. 196), daß die Schrift Franzöſiſch geſchrieben geweſen, beruht auf einer Verwechslung. Auch was über die Quellen des David ebend. S. 204 geſagt wird, iſt nur Vermuthung.

ermitteln. Dieſe Schrift ſetzte die gewöhnliche Eintheilung der Platoniker voraus, nach welcher alle Dinge entweder Körper oder Seelen oder ewige von allem Körperlichen getrennte Subſtanzen ſind. Dieſe drei Arten der Dinge führte David eine jede auf eine erſte untheilbare Einheit zurück, wie auf ihren oberſten Gattungsbegriff. Die Körper hätten alle einen Grund; das ſei die erſte Materie; eben ſo müßte man für die Seelen einen allgemeinen Grund annehmen, welchen David den Geiſt (νοῦς) nannte, nicht weniger für die von allem Körperlichen reinen ewigen Weſen; das ſei Gott [1]). Man wird hierin ganz die Grundſätze der Platoniker dieſer Zeit wiederfinden. Nur daß David die allgemeinen Begriffe, welche er als Gründe der beſondern Dinge anſah, als etwas Untheilbares ſetzte, weiſt darauf hin, daß er den Realismus im ſtrengſten Sinn nahm, anders als die gemäßigten Realiſten, ungefär in der Weiſe, in welcher Wilhelm von Champeaux zuerſt ſeine Formel aufgeſtellt hatte, daß die Verſchiedenheit der Individuen nur auf etwas Unweſentlichem beruhe. Dieſe realiſtiſche Denkweiſe trieb aber den David von Dinant noch weiter. Er warf die Frage auf, ob die drei Principien der Platoniker von

1) Thom. Aquin. in Sent. II dist. XVII qu. 1 art. 1 p. 215 a ed. Ven. 1776. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias aeternas separatas, et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit yle, primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dixit noym vel mentem, primum autem indivisibile in substantiis aeternis dixit deum. Faſt dasſelbe legt Albert der Große einem Schüler David's Balduin bei, mit welchem er ſelbſt disputirte. Summa theol. II p. 63 a sq.; cf. de caus. et proc. un. IV, 5 p. 556 b.

einander verſchieden wären oder nicht. Wären ſie von einander verſchieden, ſo müßten ſie durch einen Unterſchied ihrer Form von einander unterſchieden ſein und ein Allgemeines für ſie angenommen werden, welches zu dieſen drei Gattungen des Seins geformt werden könnte. Eine ſolche höhere Gattung anzunehmen würde aber ungereimt ſein und nur in das Unendliche führen; denn ſie würde als eine Materie vor der erſten Materie gedacht werden müſſen. Daher bleibe nichts anderes übrig, als die erſte Materie, den Geiſt und Gott für eins und dasſelbe zu erklären [1]). Fügt man nun hinzu, daß die Einheit des materiellen Princips, welches hiernach zugleich Gott und Geiſt iſt, von David für untheilbar angeſehn wurde, ſo durfte man dieſe Lehre wohl mit der Lehre eines Parmenides vergleichen [2]). Daß von ihr aber her-

1) Albert. Magn. Summa theol. I p. 76. David de Dinanto — — dicit deum esse principium materiale omnium. Quod probat sic: quia nois, h. e. substantia mentalis primum formabile est in omnem substantiam incorpoream. Primum autem formabile in res alicujus generis primum materiale est ad illa; nois ergo primum principium est ad omnes incorporeas substantias. Materia autem possibilis ad tres dimensiones primum formabile est in omnes corporales substantias, ergo est primum materiale ad illas. Quaero ergo, si nois et materia prima differunt, an non. Si differunt, sub aliquo communi, a quo illa differentia egreditur, differunt et illud commune per differentias formabile est in utrumque. Quod autem unum formabile est in plura, materia est vel ad minus principium materiale. — — Si ergo dicatur una materia esse materae primae et nois, erit primae materiae materia et hoc ibit in infinitum. Relinquitur ergo, quod nois et materia prima sunt idem. Similiter deus et materia prima et nois differunt, aut non. Hierauf geht der Beweis in derſelben Weiſe fort.

2) So Thomas v. Aquino l. l. Bei Albert. Magn. p. 62 b ſteht dafür Anaximenes unſtreitig aus Verwechslung.

vorgehoben wurde, nicht Gott sei Geist oder formales Princip, sondern er sei materielles Princip, weist darauf hin, daß David von Dinant mit den Anhängern des Amalrich annahm, Gott gestalte sich selbst, und wahrscheinlich auch, er offenbare sich in verschiedenen Formen nach den verschiedenen Zeiten des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bis zur vollendeten Rückkehr in sich selbst.

Aus der Fassung der ganzen Lehre wird sich ergeben haben, daß in ihr nichts vorkommt, was nicht aus bekannten Elementen des 12. Jahrh. hätte entnommen werden können. Die drei Principien der neuern Platoniker, die Voraussetzung, daß alles Besondere im Allgemeinen gegründet sei, die Anwendung der Begriffe von Form und Materie hierauf in der Weise, daß diese das Allgemeine, jene das Besondere bezeichnen soll, alles dies sind Gedanken, die uns schon oft genug im Verlauf unserer Geschichte begegnet sind. Auch daß David von Dinant, weiter gehend als seine Vorgänger im Platonismus, nach dem Unterschiede zwischen erster Materie, Geist und Gott fragte, denselben nach denselben Grundsätzen wie alle übrige Unterschiede behandelt wissen wollte, und als er einsah, daß dies nicht angehe, diesen Unterschied überhaupt verwarf, wird keiner neu eingeführten Überlieferung zugeschrieben werden müssen; dazu liegt es zu natürlich in der Verfahrungsweise, wie sie damals in den logischen Schulen herschte, und unterscheidet den David von andern seiner Zeitgenossen nur dadurch, daß er die logischen Regeln auch auf Gott und die übrigen Principien anwenden wollte ohne durch die Lehre von der Überschwenglichkeit dieser Dinge sich zurückschrecken zu lassen.

Man kann dies um so leichter sich erklären, je weniger diese Lehre entwickelt war und je weniger streng sie auch von seinen Zeitgenossen in allen Punkten beachtet zu werden pflegte. An die Platoniker den David anzuschließen müssen wir für um so sicherer halten, je wahrscheinlicher es ist, daß er und seine Genossen, die Amalricaner, mit dem Johannes Scotus in Verbindung standen. Allein es giebt auch Nachrichten, welche nicht daran zweifeln lassen, daß er auch durch neue Autoritäten seine Lehre zu stützen suchte. Zu gleicher Zeit mit den Schriften David's wurden auch die Metaphysik und die physischen Schriften des Aristoteles verboten [1]). Nach Albert dem Großen, der seine Schrift vor sich hatte, berief sich David nicht allein auf die Aristotelische Physik, sondern auch auf den Demokrit, Plutarch, Orpheus [2]). Höchst wahrscheinlich war er also auch mit Arabischer Philosophie bekannt. Der hinzutretende Einfluß neuer Autoritäten ist also nicht zu leugnen; aber mit größtem Unrecht würde man behaupten, daß Aristoteles oder die Arabische Philosophie diesen Pantheismus hervorgerufen hätte. Nur in einem Misverständniß konnten diese Philosophen zu seiner Bestätigung angeführt werden.

Die Ketzereien der Amalricaner und David's scheinen uns sehr charakteristisch für den Standpunkt der Wissenschaft zu Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrh.

---

1) Bulaei hist. un. Par. III p. 80. Zusammengestellt finden sich die Stellen b. Jourdain S. 195 ff. Das gleichzeitige Verbot der Schriften eines Mauritius Hispanus scheint auch auf Arabischen Einfluß zu deuten.

2) Summa theol. II p. 62 b sq.

Sie zeigen, wohin man kommen konnte mit jener viel belobten Anwendung der logiſchen Regeln auf die Theologie, wenn ſie nicht durch eine genauere Unterſuchung der Grundſätze geregelt wurde, ſie zeigen nicht weniger, wohin man kommen konnte mit jener innern Anſchauung, welche nach Vereinigung mit Gott ſtrebte, welche nur in der Verſenkung des Geiſtes in ſeinen Urſprung, in der Hingebung an die Gnadenwirkungen Gottes die wahre Tugend und das wahre Gute, den einzigen Zweck der Seele finden wollte, wenn man nicht die Nothwendigkeit unſeres Zuſammenhanges mit der Natur, unſeres thätigen Wirkens und Forſchens ſich zur Anerkennung brachte. Und dennoch waren jene logiſchen Beſtrebungen und dieſe Liebe zum beſchaulichen Leben die Hauptergebniſſe, welche die wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen dieſer Zeit herbeigeführt hatten.

Neuntes Kapitel.

Überſicht und Schlußbetrachtungen.

Es verlohnt ſich wohl der Mühe noch einmal den Gang zu überblicken, durch welchen man auf dieſen Standpunkt geführt worden war. Wir ſtehen hier an einem Abſchnitte unſerer Geſchichte, welcher zum Rückblick auffordert, damit wir durch ihn das Spätere begreifen lernen. Er macht ſich kenntlich daran, daß nicht allein im letzten Viertel des 12. und im erſten Viertel des 13. Jahrh. kein bedeutender Fortſchritt in der Philoſophie ſich

ergeben wollte, ſondern daß auch jetzt Zweifel gegen die Wiſſenſchaft ſich erhoben und Ketzereien der Philoſophen hervorbrachen, die in der bisherigen Entwicklung der Wiſſenſchaft nur zu guten Grund zu haben ſchienen, daher das Mistrauen gegen den wiſſenſchaftlichen Gang der Unterſuchung ſteigern mußten.

Im Ganzen wird ſich nicht verkennen laſſen, daß die Bewegungen, durch welche der Standpunkt der Wiſſenſchaft zu Ende unſeres Abſchnitts herbeigeführt worden war, nur einen hin und her ſchwankenden und ſprungweis abbrechenden Charakter haben. Nach verſchiedenen Richtungen ſtreben ſie hin; nur einzelne Theile der Wiſſenſchaft ergreifen ſie; wenn gleich ſie einem Syſteme nachgehen, ſo wiſſen ſie doch die verſchiedenen Unterſuchungen, deren Nothwendigkeit ſich aufdrängt, nicht bis zu einem entſchiedenen Ineinandergreifen fortzuführen. Zwar könnte man dagegen einwenden, daß die kirchliche Lehre doch durch die Arbeiten eines Petrus Lombardus, eines Hugo von St. Victor und Anderer, welche dem von ihnen eingeſchlagenen Gange folgten, zu einer zuſammenhängenden Form gediehen war. Aber unſere Unterſuchungen haben auch gezeigt, daß dieſe Syſteme der Theologie doch nur eine ſehr lockere Verkettung hatten, vorherſchend auf Sammlung von Autoritäten ſich ſtützten, zum Theil von einer ſehr äußerlichen Auffaſſung des kirchlichen Lebens ausgingen und dem philoſophiſchen Gedanken nur einen geringen Antheil an der Feſtſtellung der Lehre geſtatteten. Wie nöthig dieſe Richtung als Gegengewicht gegen andere einſeitige Richtungen der Zeit, welche einer unreifen Philoſophie allzuſehr vertrauten, oder das äußerliche Le-

ben über der innern Anſchauung vergeſſen zu wollen ſchienen, auch ſein mochte, ſo können wir doch nicht minder in ihr, als in den übrigen ihr zur Seite laufenden Bewegungen, auch nur eine einſeitige Richtung des geiſtigen Lebens in dieſer Zeit erkennen, auf welche wir um ſo weniger Gewicht zu legen haben bei der Beurtheilung unſerer Periode, je ferner ſie noch der Philoſophie ſtand. Ihre Zeit in die Philoſophie lebhaft einzugreifen ſollte erſt ſpäter kommen. Von viel größerer Bedeutung für die Philoſophie der Zeit waren die übrigen Unterſuchungen, welche ſich neben ihr geltend machten. Wir können deren vier unterſcheiden, die Frage nach dem gegenſeitigen Verhältniſſe des Glaubens und des Wiſſens, die Streitigkeiten über Nominalismus und Realismus aus der formalen Logik hervorgehend, die Erneuerung der Platoniſchen Philoſophie in ihrer Anwendung auf den Inhalt der Wiſſenſchaften, beſonders auf Theologie und Phyſik, endlich die pſychologiſchen Forſchungen, welche aus der myſtiſchen Richtung der Anſchauungslehre hervorgingen. Keine von dieſen Unterſuchungen hält ſich ſchlechthin geſondert von den übrigen, und es iſt nur ſelten, daß ein einzelner Philoſoph nur einer von ihnen ſich hingiebt; aber zu einer gleichmäßigen Vereinigung aller hat es auch keiner von allen den Männern gebracht, welche wir in unſerer Geſchichte auftreten ſehen. Ein zuſammenhängendes Werk iſt aus ihnen nicht hervorgegangen.

Sollten wir unter ihnen einen Hauptpunkt angeben, welcher die übrigen gewiſſermaßen alle vereinigte, ſo würden wir ihn nur in der Vorliebe für die Platoniſche Phi-

losophie, welche dieſen ganzen Zeitraum beherſcht, erblicken können. Sie greift auf das ſtärkſte in die Unterſuchung über die allgemeinen Begriffe ein, ſo daß ſelbſt der Nominalismus ſich ihr nicht entzieht; ſie macht ſich nicht minder in der myſtiſchen Pſychologie geltend und giebt für ſie ihren oberſten Grundſatz ab; ſelbſt auf die Frage über das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen, wie ſehr ſie auch dem Boden des Chriſtenthums entwachſen war, übt der Platonismus ſeinen Einfluß aus. Spröder iſt freilich die ſtrenge Kirchenlehre gegen ihn; aber auch ſie empfindet ſeine Wirkungen. Dieſen ſeinen überall verbreiteten Einfluß finden wir ſchon in den erſten Spuren eines neuerwachten wiſſenſchaftlichen Lebens im 10. Jahrh. Schon Gerbert iſt ganz der Platoniſchen Lehre ergeben und verbindet mit ihr den Realismus und die Vorliebe für die formalen Unterſuchungen, welche in den folgenden Jahrhunderten eine unwiderſtehliche Gewalt auf die wiſſenſchaftliche Forſchung ausüben ſollten. Ketzer, wie Berengar und Abälard, und Rechtgläubige, wie Anſelm und Hugo von St. Victor, ſchließen ſich an den Platon oder den von ihm ausgehenden Realismus an, ſelbſt Nominaliſten, wie Joſcelin, können ſich dieſen Einflüſſen nicht entziehen. Doch müſſen wir freilich wohl ſagen, daß nur eine ſehr unbeſtimmte Vorſtellung von dem Weſen der Platoniſchen Lehre im Stande war, ſo verſchiedene Denkweiſen auf dieſelbe Quelle zurückzuführen. Die Vorliebe für die Platoniſche Philoſophie vertrat zwar allerdings eine wiſſenſchaftliche Richtung der Gedanken, welche das Überſinnliche, das ewige und allgemeine Weſen der Dinge als den Zweck der Erkennt-

niß voraussetzte, dabei aber doch der Untersuchung des Sinnlichen und Physischen und seiner Bedeutung für das Leben der Seele eine gewisse Breite ließ; aber man sieht wohl, wie unbestimmt dies ist und nur in dieser Unbestimmtheit kann die Platonische Lehre als die Grundlage der wissenschaftlichen Entwicklungen dieser Zeit angesehn werden.

Nicht ganz unbestritten war das Ansehn des Platon. Neben ihm behauptete sich auch das Ansehn des Aristoteles und seiner Erklärer, des Porphyrius und Boethius, in der Logik, mächtig besonders deswegen, weil von dieser Seite die Fragen über Allgemeines und Besonderes sich erhoben. Nicht minder fest stand das Ansehn der Kirchenlehre und es würde wohl zu viel erwartet sein, wenn man annehmen wollte, daß sie in allen Stücken bereit gewesen sei der Platonischen Lehre sich anzuschließen. So sind es verschiedene Autoritäten, deren Sinn man zu begreifen suchte, zwischen denen man schwankte. Von dem Bestreben sie zu vereinigen wurde man zu Untersuchung ihrer Bedeutung, zu Erforschung der Wahrheit angetrieben.

Werfen wir einen Blick auf den Verlauf der philosophischen Entwicklung im 11 und 12. Jahrh., so können wir den durchgehenden Einfluß jener logischen Autoritäten nicht verkennen. Seine Stärke beweisen nicht allein die Streitigkeiten zwischen Realisten und Nominalisten, welche zu Ende des 11. Jahrh. erhoben zu Anfang des 13. Jahrh. noch keinesweges ihr Ende erreicht hatten, sondern in einem noch höhern Maße, möchte ich behaupten, die wiederholten Bemühungen die Lehren der Kirche durch Beweise zu befestigen, ja in einem systema-

tiſchen Zuſammenhange darzuſtellen. Dieſem Bemühen widerſetzten ſich ſelbſt die, welche die Einmiſchung der Philoſophie in die Theologie fürchteten, nur ſchwach und vergeblich, ſelbſt ein Walter von St. Victor iſt genöthigt der Logik ihr Recht über die Richtigkeit der Folgerungen zu wachen zu gewähren, nur verlangt er, daß zuvor die Richtigkeit der Grundſätze entſchieden ſei. Orthodoxe und Heterodoxe ſind darüber einig. Aber eben über die Grundlagen des Beweiſes herſcht der Streit zwiſchen Realiſten und Nominaliſten. Die Lehre des Roſcelin mit der entſchiedenen Vorliebe für das Individuelle, Perſönliche wendet den Blick auch der ſinnlichen Erfahrung zu und ſeine Beſtreitung der allgemeinen Begriffe ſchien darauf zu führen, daß alle Wahrheit der Erkenntniß auf der Erfahrung des Sinnlichen beruhe. Dagegen behauptet Anſelmus eine höhere Erfahrung, die Erfahrung des Guten, des Göttlichen in uns, und indem er den Glauben zur Grundlage der Wiſſenſchaft machen will, denkt er eben nur dieſe Erfahrung zur Einſicht ihrer Gründe zu erheben. Das Ergreifen der allgemeinen Begriffe in unſerm Verſtande erſcheint ihm ſelbſt als eine ſolche Erfahrung der höhern Wahrheit. Hierauf beruht das Übergewicht, welches der Realismus über den Nominalismus in dieſer Zeit behauptete, daß man in der feſten Richtung auf theologiſche Erkenntniß den Glauben an die höhere Erfahrung und an die allgemeinen Wahrheiten, welche ſie verbürge, nicht fahren laſſen konnte. Beim Anſelmus äußert ſich dies im ontologiſchen Beweiſe für das Daſein Gottes, welcher in der That nur die Wahrheit des höchſten und allgemeinſten Begriffs, d. h. des Seins überhaupt fordert.

Seine Betrachtungsweise hängt an diesem fast ausschließlich fest, so daß zwar die Wahrheit des Besondern dabei vorausgesetzt wird, aber nur wie ein Schatten gegen die allgemeine Wahrheit erscheint, so daß auch die Erfahrung der vernünftigen Dinge von der höhern Wahrheit und ihre wahre Freiheit nur als ein Theilnehmen an dem göttlichen Sein und ihre Erlösung nur als eine Versöhnung Gottes mit sich selbst angesehn wird. Eine sehr abstracte, an das Pantheistische anstreifende Fassung des Allgemeinen läßt sich in diesen ersten Entwicklungen der mittelalterlichen Dialektik nicht verkennen.

Eben diese abstracte Auffassung mußte zu den Übertreibungen des Realismus führen, welche wir in seinem Streite gegen den Nominalismus von Wilhelm von Champeaux ausgesprochen finden und welche er selbst zu mildern sich gezwungen sah, aber doch nur so weit, daß wenigstens die Eigenthümlichkeit, der Unterschied der besondern Begriffe in ihrem Wesen anerkannt wurde; von dem Leben der Dinge, von der Mannigfaltigkeit der Erfahrung war man dabei noch weit entfernt.

Aber eben nach der Erkenntniß des Lebens und der Mannigfaltigkeit realer Gegenstände drängte die Zeit in unaufhaltsamem Fortgange. Wenn man daher die Platonische Lehre beibehalten wollte, und man kannte keine andere Metaphysik, so mußte man Mittel finden sie fruchtbar für die Beurtheilung der Erfahrung zu machen. Hierauf scheinen die Vermittlungsversuche zwischen Nominalismus und Realismus ausgegangen zu sein, deren Geschichte noch sehr im Dunkeln liegt, wenn wir sie anders nach der Lehre des Joscelin beurtheilen dürfen. Denn in

ihr iſt das Bedeutendſte der Verſuch vermittelſt der Begriffe von Form und Materie die phyſiſche Erſcheinung ſich begreiflich zu machen, indem auf der einen Seite dem Beſonderſten in der Wirklichkeit der Dinge, dem Atom, auf der andern Seite aber auch dem allgemeinen Geſetze, durch welches die Atome zu Individuen, Arten und Gattungen zuſammengefaßt werden, ſein Recht widerfahren ſoll. Nicht weniger aber drängten auch nach dieſer Richtung hin die Männer, welche die Platoniſche Lehre in ihren Einzelheiten bekannter zu machen ſuchten, wie Adelard von Bath und Bernhard von Chartres. Auch bei ihnen finden wir die Richtung auf die Phyſik vorherſchend, wie es nicht wohl anders ſein konnte, da ſie den Timäos zu ihrem Führer hatten, aber auf eine Phyſik des Überſinnlichen, welche alles in ſeiner ewigen Geſtalt zu erkennen ſtrebt, das Körperliche nur als eine Erſcheinung, als einen augenblicklichen Zuſammenfluß der ewigen Ideen, zu welchen ſelbſt die allgemeinen Vorſtellungen der Accidenzen gezählt werden, gelten laſſen will und nur dadurch ihren vorherſchend phyſiſchen Charakter verräth, daß ſie die freie Entwicklung der Vernunft zwar im Allgemeinen vorausſetzt, aber doch alle ihre Erzeugniſſe als unter einem nohwendigen Geſetze ſtehend betrachtet. Dieſe Denkweiſe, auch bei andern Realiſten in der erſten Hälfte des 12. Jahrh. mächtig, führte Lehren herbei, wie die Lehre vom unbedingten Schickſal, von der Ewigkeit der Welt, von der Präexiſtenz der Seele, welche der Kirchenlehre anſtößig ſein mußten. In der That ſcheinen dieſe Platoniker der Denkweiſe heidniſcher Philoſophie nicht ſehr fern zu ſtehen. Bedenklichere Realiſten, wie

Wilhelm von Conches, Walter von Mortagne, mochten deswegen darauf bedacht ſein ihren Platonismus zu mäßigen.

Aber die Entſcheidung lag darin, wie man die Platoniſche Lehre nicht allein unanſtößig, ſondern auch fruchtbar für die Kirchenlehre machen könnte. Das Letztere war unſtreitig das Schwierigere, wiewohl auch das Erſtere nicht leicht war, ſobald man in das Einzelne ſich einließ, wie die Lehren eines Honorius von Autun, eines Abälard zeigten, indem ſie den Platonismus auf die Trinitätslehre anwandten. Die erſten Verſuche Abälard's die Kirchenlehre mit dem Platonismus zu vereinigen zeigen einen ſehr ſchwankenden Charakter. Sein freiſinniges Dringen auf Unterſuchung und Begründung des Glaubens, wie löblich es an ſich ſein mag, beweiſt doch nur, daß die Lehre des Anſelmus von der geiſtigen Erfahrung im Glauben noch keineswegs allgemeines Verſtändniß gefunden hatte, aber auch, daß ſie eine genauere Unterſcheidung der Gründe des Glaubens und der Wiſſenſchaft verlangte, um gegen alle Zweifel ſich feſtzuſetzen. Das Schwanken des Abälard in ſeiner eigenen Theorie über Wiſſen und Glauben verräth, daß er den Glauben von der Formel des Glaubens nicht recht zu unterſcheiden wußte. Wie wenig hängt ſie mit ſeinem Platonismus zuſammen, welcher ihn dennoch dahin trieb anzuerkennen, daß nur der Sittliche das Gebot Gottes in ſeinem Gewiſſen zu erkennen vermöge, daß die Beweiſe uns als die beſten erſcheinen müßten, welche nur dem ſittlichen Menſchen gefielen, und daß alle unſere Gedanken, mit unſerer Sprache dem Zeitlichen zugewendet, nur in bildlicher Weiſe das

Ewige auszudrücken im Stande wären. Zwar wußte Abälard nicht ungeschickt den Nominalisten zu begegnen, indem er sich darauf berief, daß unsere Sprache und ihre Worte auch den Dingen verwandt sein müßten; aber seine unbestimmte, nur abstracte Auffassung des Begriffes Gottes, in welcher er alle Kategorien ihm fern hielt, keinen Begriff ihm näher rückte, verstattete nicht hiervon einen fruchtbaren Gebrauch zu machen, und wenn wir alsdann wieder in seiner logischen Behandlung der Theologie ihn beschäftigt sehen die Begriffe des Verstandes auf Gott anzuwenden, so können wir nur bemerken, wie wenig tief seine Gedanken bei ihm wurzeln, wie wenig sie zu einem Ganzen sich zusammenschließen wollen.

Wenn uns dergleichen bei einem Manne vorkommt, welcher wie Abälard mehr von den Bewegungen seiner Zeit fortgerissen wurde, als ihre Beweggründe zu erfassen wußte, so ist es weniger auffallend, als wenn uns ähnliche Erscheinungen bei einem Manne begegnen, dessen Geiste wir Tiefe des Nachdenkens nicht absprechen können. Ohne Zweifel dürfen wir dem Gilbert von la Porrée einen solchen Geist zuschreiben. Mit wie viel gründlicherer Forschung als die meisten seiner Zeitgenossen hat er die Platonische Lehre überdacht und ist er in die logischen Schwierigkeiten des Realismus eingegangen; wie ernstlich ist dabei sein Bestreben das Geheimniß der göttlichen Wahrheit sich zu enthüllen. Er denkt sie zu erkennen, indem er zwar das Überschwengliche des Begriffes Gottes nicht leugnet, aber doch auch anerkennt, daß wir die Fülle aller Ideen, alles wahren Seins in ihm zu verehren haben. Nur deswegen ist Gott über unsern

Verſtand hinaus, weil er die Form iſt, welche alle Formen umfaßt und durch keine umfaßt wird, weil unſere Vernunft, von dem ſinnlichen Wechſel bewegt, das ganze Syſtem der ewigen Ideen nicht umſpannen kann, weil ſie zuſammenſetzt aus dem Sein und den Prädicaten des Seins und zu der einfachen Wahrheit, welche alles in ſich enthält, ſich zu erheben nicht vermag. Aber doch iſt ſie im Stande von der Verworrenheit ſinnlicher Einbildungen ſich los zu machen und das Wandelbare hinter ſich laſſend die ſichern allgemeinen Gedanken zu ergreifen, welche das ewige Weſen der Dinge bilden und von Gott in die Natur gelegt worden ſind. Da kann ſie Theil nehmen an dem Gedanken Gottes, welcher die Welt gebildet hat; da erblickt ſie die Ideen Gottes, welche Vorbilder, wirkende Urſachen und Zwecke der weltlichen Dinge ſind. Zwar iſt Gott durch keine der Kategorien auszudrücken, auch nicht durch die Kategorie der Subſtanz; aber wir können auch noch etwas Höheres erkennen, als Subſtanzen, nemlich die Subſiſtenzen, die ewigen und allgemeinen Weſenheiten der Dinge, welche die Vermittlung zwiſchen uns, den Individuen, und zwiſchen Gott bilden. Dieſe Unterſcheidung Gilbert's zwiſchen Subſtanzen und Subſiſtenzen bringt zwar nichts völlig Neues, ſie iſt im Weſentlichen eins mit der Unterſcheidung der meiſten Platoniker zwiſchen ſinnlicher und überſinnlicher Welt, aber ſie hebt doch die Aufgabe zwiſchen beiden Welten einen Punkt der Vermittlung zu finden auf das Beſtimmteſte hervor. Dieſen Punkt findet Gilbert in den Individuen, welche auf der einen Seite Subſtanzen ſind, inſofern ſie Accidenzen zum Grunde liegen, auf der andern Seite

Subsiſtenzen, inwiefern ſie ein allgemeines und ewiges Weſen haben, eine ihnen eingeborne oder von Natur, d. h. durch die Schöpfung verliehene Form; denn auch hierin ſteht Gilbert hoch über dem Troß der gewöhnlichen Platoniker, daß er die allgemeinen Begriffe nicht auf die Arten und Gattungen der Dinge beſchränkt, ſondern die Allgemeinheit der individuellen Begriffe auf das Deutlichſte darthut. Es leuchtet ein, welche Vortheile ihm dies in der Beſtreitung der Nominaliſten gewähren mußte. Aber ſeine Unterſcheidung der Subsiſtenzen von den Subſtanzen ſichert ihn auch zugleich gegen die Übertreibungen des Realismus. Die erſtern, die allgemeinern Begriffe, haben zwar eine Wahrheit in der überſinnlichen Welt, als die Gedanken Gottes und die Gründe der Wahrheit in allem Sinnlichen, aber in der ſinnlichen Welt ſind ſie doch allein in den individuellen Subſtanzen. Dieſe bilden nun den Übergang in die ſinnliche Welt oder werden Träger der ſinnlich erſcheinenden Accidenzen, inwiefern ſie in einer Verbindung oder Vermiſchung der allgemeinen Wahrheiten ihre Natur haben, wie wir am Menſchen ſehen, welcher aus Seele und Leib zuſammengeſetzt iſt. Darauf beruht die ſinnliche Verwirrung, in welcher das eine Weſen mit dem andern vermiſcht erſcheint, daraus erklärt ſich die Verbindung, in welcher das ewige und allgemeine Weſen der Subſtanz mit ihren Accidenzen ſinnlich ſich darſtellt; denn auf dieſe Weiſe zeigt ſich die eine Weſenheit mit andern Weſenheiten verknüpft, welche ihr nur unweſentlich und zufällig beiwohnen können. Aber freilich bei allen dieſen Erklärungen bleibt es zweifelhaft, ob jene Verbindung der Weſenheiten wirklich oder nur

ſcheinbar iſt, und wenn ſie wirklich ſein ſollte, was die Subſtanzen durch das Ankommen der Accidenzen gewinnen. Der Platoniſchen Philoſophie, welche nur die Wahrheit der ewigen und allgemeinen Ideen anerkennt, erſcheint das Leben nur wie ein Schatten, wie eine ſchwache Rückerinnerung an die Wahrheit. Auch Gilbert von ihren Grundſätzen ausgehend weiß dem Leben der Vernunft keinen rechten Gehalt nachzuweiſen. Wenn man nun bedenkt, daß die Kirchenlehre doch ganz auf der Vorausſetzung der tiefſten Wahrheit des vernünftigen Lebens beruht, ſo wird man begreifen, wie Gilbert in ſeinem Beſtreben Platonismus und Kirchenlehre zu vereinigen auf einen Widerſpruch ſtößt. Er verräth ſich darin, daß Gilbert auf der einen Seite annimmt, unſer Weſen, die Wahrheit unſeres Seins, wohne uns von Natur und ewig durch Gottes Schöpfung bei, auf der andern Seite Gott als die Einheit deſſen zu begreifen ſucht, was der heilige Geiſt in uns wirkt, daß er zwar die Freiheit des Menſchen in ſeinem Durchgehn durch alle Stufen ſeines ſittlichen Lebens zu behaupten ſucht, aber doch auch alles der Nothwendigkeit unterwirft, in welcher Gott alle Dinge ihrer Natur nach geordnet hat, daß er zwar den Glauben nicht aufgeben will, weil er dem Leben des Menſchen, welches allmälig von der Meinung zu immer höherer Wiſſenſchaft aufſteigen müſſe, eine unentbehrliche Stütze ſei, aber in der That die wiſſenſchaftlichen Grundſätze der Theologie höher ſchätzt, als den Glauben. Aus dieſem Widerſpruche geht es denn auch hervor, daß er zwar allgemeine Grundſätze aller Wiſſenſchaft annimmt, aber um ſie wenig bekümmert das größeſte Gewicht dar-

auf legt, daß die Theologie ihre eigenen Grundſätze haben müſſe, welche nach den Grundſätzen anderer Wiſſenſchaften nicht zu beurtheilen wären. Nur dadurch, daß er dieſe Verſchiedenheit der Theologie von andern Wiſſenſchaften in einem ſo weiten Sinne geltend macht, daß er auch einen Widerſpruch zwiſchen Theologie und Phyſik dulden kann, gelingt es ihm in ſeinen Sätzen der Theologie der chriſtlichen Glaubenslehre folgen zu können. Er bemerkt nicht, daß er dadurch alle ſeine Bemühungen um die Erkenntniß der Ideen für die Theologie unfruchtbar macht. Wir wollen nicht ſagen, daß er hierin folgerichtig verfahren wäre; aber dem Grundſatze nach trägt er auf eine Trennung der Theologie von den Unterſuchungen der natürlichen Wiſſenſchaft an.

Man hat ſich oft über das Verhältniß der Platoniſchen Lehre zum Chriſtenthum durch Einzelheiten täuſchen laſſen, in welchen jene dieſes zu unterſtützen ſchien. In ihrem Weſen aber ſtehen beide weit auseinander, indem jene nur der ewigen Natur der Dinge volle Wahrheit zuſchreibt und alles von vorn herein als vollkommen betrachtet, dieſes dagegen vor allen Dingen ein ſittliches Leben fordert, in welchem die vernünftigen Dinge erſt werden ſollten, was ihnen Gott beſchieden hat. Wer dies im Auge hat, wird ſich nicht wundern können, daß die kirchlichen Männer des Mittelalters, je tiefer ſie in die Platoniſche Lehre eindrangen, um ſo mehr von ihr zurückgeſtoßen wurden. Der Wendepunkt in dieſer Bewegung des 12. Jahrh. liegt da, wo man die logiſch-metaphyſiſche Richtung der Philoſophie allmälig fahren ließ, dem Streite zwiſchen Realiſten und Nominaliſten

geringe oder keine Aufmerkſamkeit zu ſchenken anfing und mit den phyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Dinge, über die Elemente und die Zuſammenſetzung der großen und kleinen Welt nur nebenbei ſich beſchäftigte, um dagegen den Forſchungen über den ſittlichen Gehalt des kirchlichen Lebens und über die Wirkungen des heiligen Geiſtes in der Erleuchtung und Beſeligung unſerer Seele ſich hinzugeben. Dies iſt in der That eine Gegenwirkung gegen die bisher vorherſchende Richtung der Wiſſenſchaft, eine neue Wendung der Dinge, wenn auch in den frühern Beſtrebungen eines Anſelmus und in dem allgemeinen Gange der Zeit ſchon angelegt, doch erſt durch einen Petrus Lombardus, einen Hugo von St. Victor durchgeführt. Nur weniger auffallend tritt ſie auf, weil dieſe Männer und ihre Partei in einem beſcheidenen und milden Sinn ſie unternahmen, welches man zum Theil dem Bewußtſein zuſchreiben könnte, daß ſie in der kirchlichen Überzeugung eine unwiderſtehliche Kraft zu ihrem Hinterhalte hatten, welches aber auch nicht weniger darin gegründet iſt, daß ſie der kirchlichen Denkweiſe nur im dunkeln Bewußtſein eines unabweislichen Bedürfniſſes ſich zuwandten, ohne den wiſſenſchaftlichen Standpunkt der Platoniker völlig überwunden zu haben. Daher fühlten ſie ſich nicht in vollem Gegenſatze gegen die Richtung, welche ſie aufgegeben hatten, hingen vielmehr in ihren wiſſenſchaftlichen Forſchungen noch an manchen Elementen der Platoniſchen Lehre feſt.

Wir haben geſehn, wie die Lehre des Lombarden ihren Widerſpruch gegen die alte Philoſophie und ſelbſt gegen die Grundſätze der Logik auf ihre ſittliche Anſicht

der Dinge gründete; wie ſie dadurch über den abſtracten Begriff von Gott ſich erhob, um die Wirkungen des heiligen Geiſtes, durch welche er in der Geſtaltung der ſittlichen Weſen anfängt Princip zu werden, ſich zur Erkenntniß zu bringen; wie der Lombarde im vollen Gegenſatz gegen die Ewigkeit der Platoniſchen Ideen die geiſtige Welt in Engeln wie in Menſchen als eine anfangs formloſe Materie, als ein unentwickeltes Vermögen betrachtet, damit er die wahre Bedeutung der weltlichen Dinge im Fortſchreiten ihrer ſittlichen Bildung finden könne. Auf das Entſchiedenſte wendet er ſich nun der Unterſuchung der Mittel zu, durch welche die Kirche im Gebrauch ihrer Sacramente und der in der Körperwelt ihr verliehenen Zeichen den Menſchen ſeinem Ziele zuzuführen beſtimmt iſt. Auf dieſen äußern Bau der ſittlichen Gemeinſchaft gründet er ſeine Hoffnung; die innern Entwicklungen der Seele hat er dabei wenig im Auge. Es iſt allerdings auch in dieſer ethiſchen Anſicht der Dinge noch eine Ähnlichkeit mit der Denkweiſe der Platoniker zu finden. Die Eintheilung der Dinge, auf welcher ſie beruht, in ſolche, welche nur genoſſen, in andere, welche nur gebraucht werden ſollen, und in ſolche endlich, welche zu gebrauchen und zu genießen beſtimmt ſind, oder in Gott, Körper- und Geiſterwelt, ſie erinnert an die drei Principien der Platoniſchen Philoſophie, Gott, Materie und Ideen. Denkt man daran, daß Geiſterwelt und Ideenwelt in gleicher Bedeutung genommen zu werden pflegen, ſo möchte man beide Eintheilungen faſt für gleich halten. Aber doch iſt unter ihnen ein bedeutender Unterſchied; denn die Ideenwelt der Platoniker umfaßt nur unveränderliche We-

ſen, die Geiſterwelt des Lombarden wird als eine lebendige, frei ſich entwickelnde gedacht.

Und eben auf dieſen Unterſchied, wenn auch in einer etwas andern Form gefaßt, der Platoniſchen Weiſe noch ähnlicher, erbaut auch Hugo von St. Victor das Syſtem ſeiner Lehren. Seine ganze Pſychologie iſt darauf gegründet, daß die vernünftige Seele zwiſchen Gott, dem ewigen, und zwiſchen der vergänglichen Erſcheinung des Körperlichen in der Mitte ſtehe. Daher hat ſie das dreifache Auge für die Erkenntniß Gottes, ihrer ſelbſt und der körperlichen Natur. Auch er erblickt in den veränderlichen Dingen der ſinnlichen Welt nichts als die Mittel die Erkenntniß und den Genuß Gottes zu gewinnen; alles in dieſer niedern Welt wird ihm zu einem heiligen Symbole der Gottheit; der Selbſterkenntniß einen höhern Werth beimeſſend, weil das Geiſtige höher iſt als das Körperliche, forſcht er doch in ſeiner Seele auch nur nach den heiligen Zeichen, den Gnadenwirkungen Gottes und alles erſcheint ihm als ein Sacrament, an welches wir glauben müſſen, um in ihm das Göttliche zu erkennen. Seine Anſicht vom Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß iſt weſentlich hierin gegründet. Nur dahin ſollen wir ſtreben aus der verworrenen Allgemeinheit der ſinnlichen Vorſtellung durch das unterſcheidende Nachdenken uns loszuarbeiten, um alsdann durch den zuſammenfaſſenden Blick der Intelligenz die Wahrheit Gottes zu ſchauen und alles in ſeinem Zuſammenhange zu erkennen. Auf dieſes Ziel unſeres Lebens gerichtet, das höchſte Gut im Auge und alles als Mittel zu dieſem höchſten Gute betrachtend nimmt auch ſeine Anſicht der Dinge eine völ-

lig ethiſche Richtung. Er weiß es gut mit ſeiner hohen Vorſtellung von der Würde der vernünftigen Seele zu vereinen, warum ſie nicht ſogleich in ihrer Schöpfung durch Gott das höchſte Gut empfangen habe. Denn es war ihrer würdiger, es iſt die höchſte Gunſt Gottes, daß ſie nur durch ihr eigenes Verdienſt alles gewinnen ſoll. Von einem viel tieferem Nachdenken als alles, was wir beim Petrus Lombardus finden können, zeugt ſeine Weiſe die hohe Würde der vernünftigen Seele mit der Platoniſchen Ideenlehre in Verbindung zu ſetzen, indem er in der ſinnlichen Schöpfung die eine und volle Wahrheit Gottes nur unter viele Arten vertheilt findet, dagegen der vernünftigen Schöpfung es vorbehält, daß ſie in jedem einzelnen Weſen alle Ideen, das Ebenbild Gottes ganz enthalte. Daher genüge uns auch nur das höchſte Gut, d. h. die Geſammtheit aller Güter und ſie zu erreichen in der Anſchauung der vollen Wahrheit ſei unſere Beſtimmung, ſei uns möglich. Hierauf beruht ſeine ganze Weltanſicht, der Glaube, daß Gott uns die Hülfe nicht verſagen werde, deren wir zur Erreichung unſeres Zieles bedürfen, trotz der Sünde und ihren Folgen, welche wir in uns finden; auch dieſe Dinge gehören einem verborgenen Rathſchluſſe Gottes an, welcher durch manche Stufen ihres Lebens die Menſchheit zu ſich emporziehen will. Hierauf beruht auch ſeine Überzeugung von der Einheit und Einfachheit der vernünftigen Seele, welche als das Ebenbild Gottes einfach iſt wie Gott, weil ſie die Wahrheit in einer einfachen Anſchauung faſſen ſoll; das iſt ihr Weſen. Alle Vielheit der Kräfte, welche wir der Seele zuſchreiben, beſteht daher nur in der Vielheit der Grade,

durch welche wir zu Gott gelangen. Dieſe Einfachheit der Seele zu gewinnen, ſich ihrer bewußt zu werden, ſie durch alle Mittel zu fördern, darauf iſt nun Hugo's ganzes Sinnen gerichtet. Das äußere Leben tritt ihm darüber zurück. Nur mit dem Niedern, nur mit dem, was uns zerſtreut, hat es zu thun; zwar erſcheint es ihm als eine Pflicht, aber auch nur als eine Strafe für unſern Hochmuth, daß wir dem äußern Zeichen der Sacramente uns unterwerfen ſollen; ſeine Seele iſt bei den äußern Werken der Kirche bei weitem weniger als bei der innern Beſchauung unſeres Gemüths. Hierauf beruht das Weſentliche des Gegenſatzes ſeiner Lehre gegen die Lehre des Lombarden. Dieſer weiſt uns mehr auf die äußere Frömmigkeit der Kirche, jener mehr auf die innere Frömmigkeit der Seele hin. Beide ſollten wohl mit einander vereinigt werden können; aber wir ſehen, daß die Lehren des 12. Jahrh. ſie nicht zu vereinigen gewußt haben. Den Grund hiervon werden wir nur darin finden können, daß zwar die kirchliche Übung auf die Beachtung des Äußern drang, aber die Wiſſenſchaft ihr nicht folgen konnte, weil ſie die Erforſchung der Natur nur für einen niedern Grad geiſtiger Beſchäftigung anſah, welchen man ungeſtraft überſpringen zu dürfen wähnte. Daher iſt auch das Dringen auf innerliche Beſchaulichkeit auf der Seite der tiefern Philoſophie, der ſich aber wegen jener Vernachläſſigung des natürlichen Lebens die innere Sittlichkeit nur in einem myſtiſchen Lichte zeigen konnte; die Forderung der äußern kirchlichen Frömmigkeit dagegen erſcheint faſt nur wie eine Sache, welche durch äußere Autorität geboten iſt. Man wird auch hierin die Span-

nung des Gegensatzes wiedererkennen, in welcher das Mittelalter kirchliches und weltliches Leben erblickte. Je entschiedener in ihm die ethische Natur der Kirchenlehre hervortrat, um so deutlicher zeigte sich die Gleichgültigkeit oder Abneigung gegen die physische Seite der Wissenschaft.

Wir dürfen die Entwicklung der Lehre, welche wir bei Hugo von St. Victor finden, als das höchste Ergebniß betrachten, welches das wissenschaftliche Nachdenken des 12. Jahrh. gebracht hatte. Richard von St. Victor zwar suchte dieselbe Richtung der Wissenschaft zu weitern Erfolgen zu treiben, was er aber den Lehren Hugo's zusetzte, ist theils von geringem Gewinn, theils offenbart es nur noch mehr die Einseitigkeiten, an welchen das wissenschaftliche Streben nach dieser Seite zu litt. Wenn Richard's Art die Stufen der Anschauung zu vervielfältigen darauf ausging den Zusammenhang der niedern mit den höhern Stufen zu klarer Einsicht zu bringen, so wird doch dieser Zweck durch die unwissenschaftliche Form der Eintheilung verfehlt und man bemerkt an ihr leicht, daß andere widerstrebende Interessen dabei sich eingemischt haben. Diese hängen eben in der einseitigen Richtung des Grundgedankens zusammen; sie liegen in der Zurückziehung vom Natürlichen, in der Liebe zum Übervernünftigen, welche dem äußern Leben entfremdet und den innern Regungen unserer Seele bis dahin in die Tiefe folgen möchte, wo sie in das Bewußtlose sich verlieren. Mit Vorliebe hebt daher Richard die Beschränktheit unserer Natur hervor und setzt auseinander, wie Veränderung und Leiden uns nothwendig sind, wie der individuelle Unterschied, welcher der Person eines jeden we-

ſentlich iſt, uns verhindert das Allgemeine ohne Beſchränkung in uns aufzunehmen, aber nur um dagegen die überſchwängliche Fülle der Gnade, welche uns die Anſchauung Gottes eröffne, eine Wirklichkeit über unſer Vermögen hinaus uns verleihe, in ein um ſo ſtärkeres Licht zu ſetzen. Daher ſoll die vernünftige Seele ſich ſelbſt entrückt werden, in der That ohne ihr Bewußtſein, ohne ihre Freiheit. Dies ſteht nicht mehr im Zuſammenhange mit der Lehre Hugo's von der Würde und dem Umfange der vernünftigen Seele, welche die Wahrheit aller göttlichen Ideen von Natur in ſich trage; auch von der ſpätern Philoſophie des Mittelalters iſt es nicht unbedingt gebilligt worden; wir begreifen aber wohl, wie es zur Verherlichung der übervernünftigen Anſchauung dienen ſoll und mit der Empfehlung der mönchiſchen Abziehung von der Welt in Zuſammenhang ſteht. Wie dieſe nun auch, indem ſie den Menſchen auf ſein Inneres beſchränkt, gegen die kirchliche Frömmigkeit gleichgültig macht, das ſehen wir daran, daß Richard ſelbſt die Lehre der Kirche, deren Ausbildung er doch mit vielem Fleiße zu betreiben ſuchte, ſelbſt die Einſicht in die Gründe der Glaubenslehre gegen die Offenbarung, welche die innere Anſchauung Gottes gewähre, nur für ein Geringes achtet.

Von dieſen Übertreibungen iſt nun freilich die Lehre des Iſaak von Stella frei, und wenn irgend etwas in den Lehren des 12. Jahrh. an wiſſenſchaftlichem Gehalt der Denkweiſe Hugo's gleichgeſetzt werden könnte, ſo wäre es dieſe Lehre. Sie trägt zum Theil Keime einer Einſicht in ſich, welche über den Geſichtskreis Hugo's hinausgeht. Hierher gehört manches, was an den Platonismus dieſer Zeit anſchließend darauf angelegt iſt über ſeine Beſchränkt-

heit hinauszuführen. So wenn Jſaak darauf dringt, daß die Accidenzen der vernünftigen Seele von größerem Werthe ſind, als ihre natürlichen Eigenſchaften; ſo wenn er die allgemeinen Begriffe, durch welche die natürlichen Dinge gebildet werden, zwar für höherer Natur hält, als das Körperliche, aber dabei doch darauf dringt, daß ſie ohne Körperliches nicht ſein können. Anderes zeigt noch einen umfaſſendern Blick in das Syſtem unſeres Denkens und in ſeinen Zuſammenhang mit der Welt, z. B. wenn er fordert, daß jedem Gebiete unſeres Denkens auch ein beſtimmtes Gebiet des Seins entſprechen müſſe, und wenn er darauf ausgeht die Grade unſerer geiſtigen Entwicklung an die Grade des natürlichen Daſeins anzuſchließen, damit die Welt überhaupt als eine ununterbrochene Kette zuſammengeordneter Weſen erſcheine. Aber freilich alle dieſe Gedanken treten bei ihm nur wie glückliche Blicke auf; den Zuſammenhang zwiſchen Accidenzen und natürlichen Eigenſchaften der Seele entwickelt er nicht, der Gedanke, daß in den allgemeinen Formen etwas Höheres als das Körperliche liege, iſt ihm nur eine Verlockung zu der Meinung hierin eine Stufe gefunden zu haben, in welcher Körperliches und Geiſtiges ſich begegnen, und um ſo begieriger ergreift er dieſe Meinung, je wahrſcheinlicher er es dadurch machen kann, daß eine Stufenleiter aller Weſen durch die ganze Welt geht. Mit Vergnügen erblickt man zwar hier eine Lehre, welche die Selbſterkenntniß der Seele und ihre Anſchauung Gottes mit dem Beſtreben die Natur zu erkennen in Verbindung bringen möchte; aber dergleichen zu unternehmen iſt nicht ohne Gefar, wenn man dabei nur auf unbeſtimmten Vorſtellungen von der Natur fußen kann,

wie die vagen Ansichten Isaak's über die sinnliche Lebenskraft und ihre Verbindung mit dem Feuer beweisen. Überhaupt ist alles in seiner Lehre nur Entwurf und mit den ausführlichen Erörterungen Hugo's nicht zu vergleichen.

Auf einem solchen Standpunkte finden wir die Wissenschaft gegen das Ende des 12. Jahrh. Die logische Fertigkeit, welche man sich angeeignet hatte, sie wollte doch keineswegs ausreichen das festzustellen, was vom Bedürfniß der Zeit gefordert wurde, eine wissenschaftliche Einsicht in die Gründe der Kirchenlehre. Man bedurfte hierzu einer Philosophie, welche den logischen Formen ihren Gehalt gab. Die Grundsätze der Platoniker aber, welche man zu diesem Zwecke herbeizog, sie standen dem Leben zu fern, als daß sie geeignet gewesen wären den sittlichen Gehalt einer fortschreitenden Entwicklung in der einzelnen Seele oder in der Gemeinschaft der Kirche daraus zu erklären; man hatte sich zu Umdeutungen dieser Grundsätze genöthigt gesehen, welche den Accidenzen und Lebensthätigkeiten der vernünftigen Wesen einen größern Werth beilegten, als den Ideen, den natürlichen Formen der Dinge. Wenn sich aber hierbei die Gedanken vorherschend dem vernünftigen Leben zuwandten, so sehen sie nicht hinlänglich von der Betrachtung der Natur als der Grundlage und dem Wirkungskreise des vernünftigen Lebens sich unterstützt. Wir werden es hieraus erklären müssen, daß die Untersuchung vorherschend dem innerlichen, beschaulichen Leben sich zuwandte, wie es in der Psychologie der Victoriner und ihrer Geistesgenossen der Fall ist. Aber diese Versenkung in sich selbst, welche eine mystische Anschauung des Göttlichen in uns ohne Zuthun der Werke, ohne äußere

Handlung für genügend hält zur Beſeligung der Seele, ſie hatte auch ihre Gefaren, wie die Ketzereien der Amalricaner beweiſen. Die Metaphyſik des Platon, die logiſchen Regeln waren nicht im Stande ſolchen Gefaren zu begegnen; David von Dinant wußte alle dieſe Mittel der wiſſenſchaftlichen Bildung mit den Schwärmereien der Amalricaner zu vereinen. Der Hang zu einer klöſterlichen Zurückgezogenheit von den Händeln der Welt, zu der ausgezeichneten Frömmigkeit mönchiſcher Übungen konnte die Gefaren dieſer Richtung nur verſtärken. Doch war freilich nicht zu beſorgen, daß ſolche Schwärmereien die Welt ergriffen. Die Nothwendigkeit der Dinge, das Bedürfniß des praktiſchen Handelns und einer ihm entſprechenden Denkweiſe werden jeder Schwärmerei ihre Grenzen ſetzen. Für die Zeit, mit welcher wir uns hier beſchäftigen, traten ihr alle Bedürfniſſe des kirchlichen Lebens entgegen und auch die Wiſſenſchaft, welche an dieſe ſich anſchloß, konnte es nicht unterlaſſen, ihr Gewicht entgegenzuſetzen. Aber freilich geſchah dies in einer Weiſe, welche ſie nur zurückwies, nicht aber aus dem Grunde hob, indem ſie ihre Bedeutung erkannt und die Bedürfniſſe, aus welchen ſie hervorgegangen war, durch ihre eigene Lehre befriedigt hätte. Vielmehr iſt es nur eine ungemeſſene Polemik gegen die Verführungen der Wiſſenſchaft, ein vager Zweifel gegen die Sicherheit der Grundſätze oder gegen die Richtigkeit verwickelter Beweiſe, ein ſtarres Pochen auf die kirchliche Formel und auf die kirchliche Gewalt, was man ſolchen Verirrungen und ihren wiſſenſchaftlichen Gründen entgegenſetzt. Was von wiſſenſchaftlicher Seite darin bemerkenswerth iſt, zeigt uns eine Auflöſung der dogma-

tiſchen Beſtrebungen in einen Skepticismus, der gegen die Philoſophie ſich richtet, um die Kirchenlehre oder die praktiſchen Grundſätze der Hierarchie vor Verfälſchung zu ſichern. In dieſem Sinne tritt der Skepticismus bei einem Walter von St. Victor, bei einem Johannes von Salisbury auf und ſelbſt den Alanus können wir nicht davon frei ſprechen, dieſe Richtung begünſtigt zu haben. Es klingt zwar ſehr ehrenvoll für die Theologie, wenn er ihren Grundſätzen größere Sicherheit zuſchreibt, als den Grundſätzen aller übrigen Wiſſenſchaften, weil jene mit dem Ewigen und Unwandelbaren ſich beſchäftigen, dieſe aber nur mit dem gewöhnlichen Laufe der Natur, welcher auch anders ſein könnte, von welchem auch Ausnahmen geſtattet ſind. Aber wenn er ſo die allgemeinen Grundſätze der Wiſſenſchaft herabſetzt, wenn er ſie nur wie gezwungen und nachträglich in das dialektiſche Gewebe ſeiner Theologie aufnimmt, ſo bemerken wir wohl, daß dieſe Abſonderung der Theologie von den übrigen Wiſſenſchaften beiden Theilen gleich gefährlich wird. Die Vernachläſſigung der Phyſik, wird ſie ſich nicht rächen? Wird es der Theologie nicht zum Nachtheil gereichen, daß ſie nicht von vorn herein mit den allgemeinen Grundſätzen der Wiſſenſchaft ſich abgefunden hat? Wenigſtens Alanus ſollte die Theologie nicht ſo über alle andere Wiſſenſchaften erheben, da er doch eingeſtehen muß, daß ſie überall nur uneigentlich ſprechen könne, da er auch der Theologie zuletzt nur wahrſcheinliche Gründe für den Glauben, welcher über der Meinung, aber unter der Wiſſenſchaft ſtehe, beilegen kann. In der That bekennt er dadurch, daß alle unſere menſchliche Erkenntniß nur größere oder geringere Wahrſcheinlichkeit habe. Auf

eine ſolche Wahrſcheinlichkeitslehre liefen auch die Unterſuchungen des Johannes von Salisbury aus, den ſeine Kenntniß der alten und neuern Philoſophie nur zum akademiſchen Zweifel geführt hatte. Den Lehren der Logik vertraut er wohl, aber nur für die Logik; wenn ſie den allgemeinen Begriffen ihre ſelbſtändige Wahrheit abſpricht, ſo iſt das ihren Grundſätzen gemäß; auf ihrem Gebiet hat ſie damit Recht; aber über dies Gebiet hinaus ihr zu folgen, das würde nur zu leeren Spielereien führen, das könnte den Glauben und die nothwendigen Grundſätze für das Leben gefährden. Was dieſen dient, die Wahrheit des Sinnlichen, die Erhebung zum Überſinnlichen, will er bewahrt wiſſen; aber ein zu tiefes Eingehn in verwickelte Schlüſſe ſcheint ihm für das nützliche Leben nur unbrauchbar zu machen. Er hält das Wahrſcheinliche feſt, weil wir für unſer praktiſches Leben an dasſelbe verwieſen ſind. Nur auf dieſen Mittelpunkt bezieht er alle die Wahrheiten, welche er anerkennt; ſonſt fallen ihm die verſchiedenen Elemente ſeiner Bildung auseinander und gewähren eben deswegen nur eine für das Praktiſche, aber nicht für die Wiſſenſchaft genügende Überzeugung.

Dieſe Denkweiſe des Johannes von Salisbury giebt in der That einen nicht unbrauchbaren Maßſtab für die wiſſenſchaftliche Bildung zu Ende des 12. Jahrh. ab. Sie zeugt von einem eben nicht armen Vorrath an Bildungsmitteln, von einem regen Eifer ſie zu benutzen, von Übung in der dialektiſchen Behandlung der Begriffe; aber die Elemente, welche die Bekanntſchaft mit der alten Literatur und beſonders mit der alten Philoſophie, welche die kirchliche Gelehrſamkeit und das kirchliche Leben darboten, wa-

ren doch nicht recht in einander gearbeitet, eine volle Überzeugung wollte daraus nicht hervorgehn. Ungenügend kann man dieſen Maßſtab allerdings inſofern finden, als Johannes von Salisbury nicht zu den ſchöpferiſchen Geiſtern gehörte, welche in der Verwirrung wiſſenſchaftlicher Meinungen Ordnung zu erblicken wiſſen. In der Mitte des 12. Jahrh. hatte es an Männern nicht gefehlt, welche tiefere Einſicht in das menſchliche Erkennen erſtrebt hatten; aber auch ſie konnten doch die Fragen der Zeit nicht zum Abſchluß bringen, die ſtreitenden Elemente ihrer Bewegung nicht unter einander verſöhnen und es bedurfte eines neuen Anſtoßes um aus dem Gefüle des Misbehagens über die Reibungen dieſer Elemente zu einer neuen Erhebung der Wiſſenſchaft zu gelangen. Überblicken wir noch einmal die Hauptfragen, welche dieſe Zeit ſich ſtellte, um uns dieſen Zuſtand zu veranſchaulichen. Wenn von einer dieſer Fragen geſagt werden kann, daß ſie fortgerückt war, ſo war es die Frage, welche zwiſchen Realismus und Nominalismus ſchwebte. Die Übertreibungen beider Parteien waren verſchwunden. Man hatte von der einen Seite erkennen lernen, daß die Individuen von allgemeinen Geſetzen der Natur oder Gottes abhängen, welche nicht als bloße Worte oder nur für den menſchlichen Verſtand gültige Abſtractionen gedacht werden dürften, von der andern Seite aber auch eingeſehn, daß in der ſinnlichen Welt jene Geſetze nur in den Individuen ſich geltend machen können, ſo daß alles Allgemeine nur in den einzelnen Dingen ſich finde. Aber dennoch konnte dieſer Abſchluß nicht genügen, ſo lange das Verhältniß zwiſchen der ſinnlichen und der überſinnlichen Welt nicht

genauer bestimmt war, als es der Platonismus dieser Zeit zu bestimmen wußte. Darauf deutet jenes Schwanken des Johannes von Salisbury, wenn er mit der Logik annimmt, daß alles Allgemeine nur in den Individuen sei, aber bezweifelt, ob diese Lösung der Frage auch für das Übersinnliche gelte. Hiermit stehen denn aber auch die übrigen Fragen dieser Zeit in genauer Verbindung. Der Platonismus mußte stehen oder fallen mit der Lösung der Frage über das Verhältniß des Übersinnlichen zum Sinnlichen; seine Bedeutung konnte nur dadurch eingesehn werden, daß man die Bedeutung dieses Gegensatzes erkannte. Wenn die Theologie an die Erkenntniß des Übersinnlichen sich gewiesen sah, so konnte auch sie ihr Verhältniß zu den logischen Formen des Denkens nur dadurch erkennen, daß sie die Frage löste, inwiefern dieselben wie zur Erkenntniß des Sinnlichen, so auch zur Einsicht in das Übersinnliche tauglich wären. Hiervon hing die ganze systematische Gestaltung der Theologie ab, hiervon nicht minder die Frage über das Verhältniß des Glaubens und des Wissens zu einander. Denn eben darauf beruhen alle jene Ansichten, welche uns oft genug begegnet sind, von der höhern Erfahrung, welche im Glauben uns zu Theil werde, von der Unmöglichkeit das Göttliche in den Kategorien, von der Nothwendigkeit es in symbolischen Bildern darzustellen, von der Verschiedenheit der Grundsätze endlich, welche in der Theologie und welche in andern Wissenschaften herschten, daß man über die Anwendbarkeit der logischen Lehren auf die Theologie zu keiner sichern Entscheidung gekommen war. Daher konnte denn auch die Frage, ob das Wissen dem Glauben vor-

hergehn oder folgen ſollte, nur in einſeitigen Erörterungen zur Sprache gebracht werden und es war unmöglich die Aufgabe der Zeit, die Gründe der Kirchenlehre durch philoſophiſche Forſchung aufzudecken, bei dieſem Standpunkte der Unterſuchung genügend zu löſen. Daraus erklärt es ſich, daß in der Theologie dieſer Zeit zwei verſchiedenartige Beſtrebungen neben einander hergingen, welche zwar in einer und derſelben Perſon vereinigt ſein konnten, aber doch ohne ſich wechſelſeitig zu durchdringen, die rein dogmatiſche Richtung, welche die Kirchenlehre und ihre praktiſche Bedeutung, und die myſtiſche Richtung, welche die frommen Regungen der Seele zu erforſchen ſuchte. Nur die letztere wußte mit der herſchenden Richtung der Philoſophie einigermaßen ſich zu befreunden, indem ſie den Platonismus ſo deutete, daß die Seele, obwohl ihrem Weſen nach der überſinnlichen Welt angehörig, doch eine Vermittlung zwiſchen Sinnlichem und Überſinnlichem übernehmen könnte, weil ſie in ſich die Fülle aller überſinnlichen Ideen tragend doch auch die Fähigkeit beſäße dem Sinnlichen und Beſondern ſich zuzuwenden. Dadurch erhielt das Leben und die zeitliche Entwicklung der Accidenzen, in der beweglichen Natur der Seele gegründet, eine tiefere Bedeutung, und ihnen eine ſolche zu gewinnen, das war in der That eine Aufgabe, auf welche der Platonismus dieſer Zeit ſchon immer hatte hinarbeiten müſſen. Aber nur die eine Seite des Seelenlebens kam dadurch zu ihrem Werthe, die Richtung der Seele auf das Überſinnliche, welches ſie in ſich, in ihrer Ähnlichkeit und Verbindung mit Gott zu finden vermöge. Wenn auch der Gedanke, daß ſie in der Sinnenwelt ihrer Pflicht zu

genügen habe, nicht ausgeschlossen wurde, so blieb er doch im Dunkeln liegen, weil man ihr Werk in dieser nicht zu begreifen wußte und es vielmehr ihrer Würde zu entsprechen schien, vom Sinnlichen sich abzuziehn, um ungestört in der Tiefe ihres Wesens die göttliche Wahrheit zu schauen. Nur die Nothwendigkeit das kirchliche Leben zu erhalten konnte bei einer solchen Richtung der Gedanken noch antreiben der Erforschung der Kirchenlehre nicht alle Aufmerksamkeit zu entziehn. Daher führte auch diese Richtung des Platonismus fast nur dahin die Lehrsätze der Theologie im Sinn der Überlieferung zu pflegen; ihre wissenschaftliche Bedeutung zu erforschen blieb bessern Zeiten überlassen.

So, kann man sagen, hatte die Platonische Philosophie im 12. Jahrh. ihre Kräfte für das Mittelalter erschöpft. Für diese Zeit aber, welche die Elemente der alten Bildung erst verstehen lernen sollte, bedurfte es auf allen Stufen ihrer Entwicklung erst einer Überlieferung, an welche die weitere Forschung sich halten konnte. Eine solche wurde dem 13. Jahrh. zu Theil, als die Philosophie des Aristoteles durch die Vermittlung der Araber ihm bekannt wurde. Wir werden sehen, wie es diese Überlieferung mit dem größesten Fleiße ergriff; wir dürfen dabei aber auch nicht außer Acht lassen, in welcher Gestalt die Araber die Aristotelische Philosophie aufgefaßt hatten und sie nun an die christliche Theologie überging.

Elftes Buch.

Die Geſchichte der Philoſophie im Mittelalter.

Einſchaltung.

Die Arabiſche Philoſophie.

Erstes Kapitel.

Die Araber und ihre Philoſophie.

Die lückenhafte Natur unſerer geſchichtlichen Kenntniſſe drängt uns ein Bekenntniß unſerer Unwiſſenheit faſt überall ab, wo wir über den Kreis der Europäiſchen Menſchheit hinauszugehen uns veranlaßt finden. Die äußere politiſche Geſchichte orientaliſcher Völker, welche mit uns in Berührung gekommen, mögen wir noch ziemlich genau überſehen, in ihr inneres Leben ſind wir bisher nur wenig eingedrungen. Dennoch hangen wir mit ihnen zuſammen und die Aufgabe die Beweggründe ihrer Geſchichte zu erforſchen ſollen wir uns nicht verleugnen, wenn wir auch bekennen müſſen, daß uns dazu die beſten Hülfsmittel mangeln. Ihren Einfluß auf uns gering anzuſchlagen, weil wir ihn nicht recht ermitteln können, das hieße nur unſerer Trägheit Nahrung geben.

Die Geſchichte der Arabiſchen Philoſophie liegt noch in tiefem Dunkel. Selbſt für die, welche der Arabiſchen und anderer morgenländiſchen Sprachen kundig ſind, ſcheint es nach ihren eigenen Bekenntniſſen nicht leicht zu ſein die Schwierigkeiten einer vom gewöhnlichen Gebrauche

ſich entfernenden Kunſtſprache zu überwinden und eine Denkweiſe zu durchdringen, welche von der unſrigen in vielen Punkten abweicht. Wie viel ſchwieriger wird dieſe Aufgabe für uns ſein, welche wir jener Sprachen nicht mächtig ſind und auf Überſetzungen, zum Theil von ſehr ungenauer oder ſchwieriger Art, oder auf Berichte Anderer uns ſtützen müſſen.

Aber der Einfluß, welchen die Arabiſche Philoſophie auf die chriſtliche Philoſophie des Mittelalters ausgeübt hat, iſt unbeſtreitbar und groß genug um unſere volle Aufmerkſamkeit in Anſpruch zu nehmen. Wenn er auch nur von einem Theile der Arabiſchen Philoſophie ausgegangen ſein ſollte, ſo dürfen wir doch nicht dieſem Theile allein unſer Auge zuwenden, ſondern müſſen eingedenk ſein, daß jeder Theil von ſeinem Ganzen abhängt. Dieſes Ganze zu überblicken, ſoweit es unſerm Geſichtskreiſe ſich öffnet, müſſen wir für unſeres Berufs halten. Mögen unſere Muthmaßungen Andere zu erneueter Forſchung auffordern.

Nachdem die Arabiſchen Stämme lange ohne einen durchgreifenden politiſchen Zuſammenhang in ihrem Vaterlande gelebt hatten, meiſtens unabhängig, durch ihre Lage und ihre Freiheitsliebe vor fremder Herſchaft geſichert, für die Dichtkunſt empfänglich, auch nicht ohne die Einflüſſe fremder Religionen, der jüdiſchen und der chriſtlichen Lehre erfahren zu haben, wurden ſie plötzlich durch ihren Propheten Muhammed um eine Fahne des Glaubens verſammelt und gründeten ein Gemeinweſen religiöſer und politiſcher Natur, welches alsbald zu Eroberungen auszog und in ſchnellem Fortſchritt über das weſtliche

Asien bis in Indien hinein und über die Küsten des Mittelmeers seine Herschaft und seinen Glauben verbreitete. Diese Eroberungen dürfen mit der Völkerwanderung der Deutschen verglichen werden. Nicht geringer sind ihre Erfolge für das Morgenland, als die Verwandlung, welche die Deutschen in den Ländern Europa's hervorbrachten; nicht geringer ist die Veränderung, welche die Araber selbst erfuhren, indem sie erobernd über die verschiedensten Länder und Völker sich ergossen, als die Umwandlung, welche die Deutschen getroffen hat, nachdem sie den bedeutendsten Theil Europa's sich unterworfen hatten. Doch bei einer solchen Vergleichung werden uns nicht minder Unähnlichkeiten als Ähnlichkeiten entgegentreten.

Über zwei Jahrhunderte später als die Deutschen fingen die Araber ihre Eroberungszüge an; mit der Gründung eines zusammenhängenden Reiches waren sie früher und bei weitem schneller fertig als jene. Der Ungestüm ihres Angriffs, ihrer Eroberung ist ein charakteristischer Zug in ihrer Geschichte. Doch war er es keinesweges allein, was diesen Erfolg hervorbrachte. Bei den Deutschen waren es nur einzelne Völkerschaften oder Heerzüge, welche die Eroberungen auch nur im Einzelnen machten; ihre Eroberungen zerstreuten sie mehr, als sie vereinigten; bei den Arabern aber begann die Eroberung erst, nachdem das ganze Volk einen Punkt der Vereinigung gefunden hatte. Das war der neue Glaube, das neue Gesetz, welches Muhammed mit dem Schwerdte in der Hand gegen den Götzendienst durchgesetzt hatte. Dieser Glaube war einfach und brachte der Menschheit nichts Neues, sondern entnahm seine Hauptsätze aus dem Judenthum

und Chriſtenthum, deren Propheten und deren Lehren er anerkannte und nur von götzendieneriſchen Zuſätzen zu reinigen und zu vereinfachen ſtrebte. Doch nicht ſo einfach war er, wie man ihn ſpäter hat finden wollen, daß er nur den Glauben an einen Gott, an Muhammed, ſeinen Propheten, und an die Auferſtehung und das Gericht enthalten hätte, ſondern an dieſe ſeine Hauptſätze ſchließen ſich andere poſitivere Beſtandtheile an, welche zum Theil in der dichteriſchen Begeiſterung des Muhammed, dem Abglanze der alten Arabiſchen Poeſie, gegründet waren, zum Theil der Religionslehre auch ein gewiſſes Geſetz und gewiſſe nicht ſehr verwickelte Gebräuche und Verbote beifügten. Aber der Glaube an den Propheten war ſchon an ſich von einem weiten Inhalt; er ſchloß den Glauben an ſeine Einrichtungen, an ſeine politiſchen Beſtrebungen, an ſein Reich und ſeine Nachfolger mit in ſich. Dadurch waren die Araber und alle, welche dem neuen Glauben ſich anſchloſſen, zu einem politiſchen Bunde vereinigt; dadurch fielen alle ihre Eroberungen einem Gemeinweſen zu. Es iſt hieraus einleuchtend, von wie entſcheidender Wichtigkeit es iſt, daß die Araber nicht, wie die Deutſchen, ihren Glauben erſt in der Fremde fanden, ſondern aus ihrer Heimath in die Fremde einführten, und daß dieſer Glaube nicht weltliches und geiſtliches Intereſſe, Staat und Kirche ſchied, ſondern beide unter ein Haupt vereinigte. Die politiſche Herſchaft iſt dadurch immer das Hauptaugenmerk der Völker geblieben, welche dem Muhammedanismus zugethan auf die große Bühne der Welt traten. Ihre Religion befeuerte ſie zur Unterwerfung, zur Bekehrung, zum Verderben der Ungläubigen. Für

können. Es gehört schon zu den Seltenheiten, wenn ein Araber die Griechische Sprache verstand; mit Übersetzungen haben sie sich begnügt. Von den Dichtern, Rednern und Geschichtschreibern haben sie so gut wie gar keine Kenntniß genommen.

Wenn wir alles dies zusammennehmen, so werden wir die Verschiedenheit der Arabischen und Deutschen Eroberungen viel größer finden, als ihre Ähnlichkeit. Von den Deutschen ist es unzweifelhaft, daß sie erst zu ihrer Reife kamen, nachdem sie von ihrem Vaterlande aus über Europa sich ausgebreitet hatten. Alle ihre bedeutsamen Werke haben sie erst seitdem unternommen. Sie waren wie ein frisch aufsprossender Keim voll jugendlicher Kraft, aber biegsam und empfänglich für alle die Eindrücke der Welt, in welche sie sich einarbeiteten. Mit den Arabern scheint es mir anders zu stehen. Das Bedeutsamste, was sie als Volk hervorgebracht haben, die Blüthe ihrer Poesie und Sprache, ihre Religion, es war fertig, als sie zu ihren Eroberungen schritten. In diesen trugen sie ihren Charakter nur nach außen. In den Formen ihres Staats, welchen sie nun ausbildeten, haben sie auch nichts Neues, nichts Bleibendes geschaffen. Ohne ihre Erfindungen in den Wissenschaften, in der Mathematik, Astronomie, Chemie, gering anschlagen zu wollen, müssen wir doch sagen, daß dergleichen fast ganz unabhängig von der Entwicklung einer volksthümlichen Literatur ist. Unter den schönen Künsten haben sie nach ihren Eroberungen nur die Baukunst zu einer größern Vollkommenheit gebracht; doch scheint auch dies von keiner so großen Bedeutung zu sein, daß wir darum unser allgemeines Urtheil ändern müßten. In

ihrer Theologie und Philoſophie haben ſie allerdings nach der Errichtung ihrer Herſchaft Eigenthümliches hervorgebracht; wir werden das genauer betrachten; aber wie hoch es auch geſchätzt werden möge, es kann doch nur als eine Nachblüthe gelten, welche aus der Veränderung ihrer äußern Umgebungen, aus ihrer Berührung mit einer fremden Bildung ihnen hervorging. Wir haben ſchon bemerken müſſen, daß ſie die Bildung des Alterthums in Wiſſenſchaft und Kunſt keinesweges ſo tief ergriffen, wie die Deutſchen; ſie in ihr eigenſtes Weſen zu verwandeln, das haben ſie nicht einmal verſucht. Sie können daher auch nicht darauf Anſpruch machen den Bildungsgang, welchen das Alterthum eingeſchlagen hatte, weiter ſeinem Ziele zugeführt zu haben. Schneller, bemerkten wir, als die Deutſchen, haben ſie ihr Reich gegründet; ſie haben auch ſchneller die wiſſenſchaftliche Bildung der Griechen an ſich gebracht; aber in beider Rückſicht ſind ſie auch oberflächlicher verfahren und haben ſchneller wie die weiteſte Ausdehnung ihrer Herſchaft und Bildung, ſo ihr Ziel gefunden. Alles dies iſt als eine Folge davon anzuſehn, daß ihr Ausgang aus ihrer Heimath weniger den Anfang einer höhern geiſtigen Bildung bei ihnen bezeichnet als die Verbreitung dieſer Bildung über ein größeres Feld ihrer Wirkſamkeit.

Ihre Philoſophie müſſen wir in Zuſammenhang mit ihrem Leben überhaupt und beſonders mit den übrigen Zweigen ihrer Wiſſenſchaft betrachten. Die Wiſſenſchaft der Araber iſt, ſo viel wir ſehen können, nicht allein, wie oft geglaubt worden, aus einer fremden Überlieferung, ſondern auch aus eigenem Triebe hervorgegan-

gen [1]). Der Koran, die Grundlage ihrer Religion, ihres Staats, ihrer Wiſſenſchaft, forderte früh zu kritiſchen Unterſuchungen für die Feſtſtellung ſeines Textes auf; daran ſchloſſen ſich alsbald grammatiſche Forſchungen an und es ſcheint kein halbes Jahrhundert nach der Hedſchra vergangen zu ſein, als die Araber ſchon ihren erſten Grammatiker hatten [2]). Im zweiten Jahrhundert der Hedſchra blühten ſchon verſchiedene grammatiſche Schulen in Basra und Kufa in Wetteifer mit einander. Kurz nach dem Tode des Propheten, gewiß alſo als fremde Gelehrſamkeit den Arabern noch unbekannt war, begannen theologiſche Unterſuchungen und Streitigkeiten Platz zu greifen [3]). Es iſt dies der ältere Kelam, d. h. die ältere Dogmatik der Araber, welche noch keine Rückſicht auf die Philoſophie der Griechen nahm, Phyſik, Metaphyſik und Mathematik in ihren Lehren noch nicht gebrauchte, noch nicht beſtritt, ſondern nur gegen die Secten unter den Islamiten gerichtet war [4]). Die Lehre der Dſchabariten, welche in den Zeiten der letzten Ommajadiſchen Chalifen ſchon ihre Secten hatte [5]), ſcheint in dieſem Kelam enthalten geweſen zu ſein. Man muß hierbei bemerken, daß die eklektiſche Natur des Islam die Entſtehung verſchiedener Meinungen in ſeinem Schoße

1) Vergl. m. Abhandlung über unſere Kenntniß der Arab. Phil. u. ſ. w. Gött. 1844.

2) Wüſtenfeld die Akademien der Araber S. 4.

3) Pococke specimen hist. Arab. p. 190; 213 sqq.; 370 ed. White.

4) Delitzſch Anekdota zur Geſch. der mittelalterlichen Scholaſtik unter Juden und Moslemen S. 294 nach alten Scholien.

5) Pococke l. l. p. 243.

ſehr begünſtigte, daß auch die ſchnelle und gewaltſame Weiſe, in welcher er ſich ausbreitete, es kaum anders erwarten läßt, als daß anfangs ſehr verſchiedene Überzeugungen unter ſeinen Bekennern herſchten; namentlich der Sabäismus ſcheint beſtändig neben dem Islam Glauben gefunden zu haben. So wie die Chriſten gegen die Juden, ſo hatten die Muhammedaner gegen die Juden und Chriſten von Anfang an zu ſtreiten, nicht allein mit dem Schwerdte, ſondern auch mit dem Worte, weil ſie die Lehren ihrer Vorgänger nicht verwerfen, ſondern nur reinigen, und fortſetzen wollten. Ihre Schriften ſind daher auch voll von Sprüchen des alten und des neuen Teſtaments und aus dem eignen Inhalte ihrer Religion mußte ihnen deswegen ſehr bald eine Lehre ähnlich der erſten chriſtlichen Dogmatik, mehr polemiſcher als dogmatiſcher Haltung erwachſen. Daß dieſe zwar keine ausgebildete Philoſophie, aber doch Anfänge philoſophiſcher Gedanken enthielt, iſt der Natur der Sache nach anzunehmen. Aus ſolchen polemiſchen Bruchſtücken, die in ihrer Religion wurzelten, hat ſich die Arabiſche Philoſophie in ihren erſten Anfängen gebildet. Wie aber die muhammedaniſche Religion bürgerliches und göttliches Geſetz umfaßte, wie die Rechtswiſſenſchaft von der Theologie der Araber ſich nie völlig abgeſondert hat, ſo iſt ohne Zweifel auch ſchon zu Anfang ihrer wiſſenſchaftlichen Entwicklung eine Art von Rechtslehre mit ihrer Dogmatik verbunden geweſen [1]). Dies iſt ein unterſcheidendes Merk-

1) Die Stifter der vier juriſtiſchen Hauptſecten unter den Arabern lebten zu Anfang des 2. bis in das 3. Jahrh. der Hedſchra. S. Pococke spec. p. 288 sqq.

mal zwiſchen der chriſtlichen und der Arabiſchen Dogmatik. Zwar heißt im Mittelalter die chriſtliche Lehre auch Geſetz, wie Jüdiſches und Mauriſches Geſetz den ganzen Zuſammenhang der beiden andern Religionslehren bezeichnet, aber doch in einer viel ausſchließendern Weiſe wird der Name der Geſetzkundigen von den Arabiſchen Philoſophen gebraucht, um damit nichts anderes als die Theologen zu bezeichnen.

Nicht vor dem dritten Jahrh. der Hedſchra kam nun zu dieſer aus der Mitte des Arabiſchen Staats erwachſenen Wiſſenſchaft auch die Kunde von der fremden Wiſſenſchaft der Griechen und das Beſtreben dieſelbe ſich anzueignen. Es iſt charakteriſtiſch, daß dies nicht früher geſchah, als nachdem der Arabiſche Staat ſich entzweit hatte. Dem politiſchen Bruche folgte eine Zertheilung der geiſtigen Beſtrebungen. Nachdem die Abaſiden die Ommaſaden von der Herſchaft verdrängt, faſt vernichtet und das Gewiſſen der Rechtgläubigen getheilt hatten, faßte die Griechiſche Naturwiſſenſchaft und Philoſophie bei den Arabern Wurzel und theilte ihre Wiſſenſchaft; denn obgleich dieſe fremde Lehre dem Glauben und der Eigenthümlichkeit der Araber ſich anbequemen mußte, ſo hat ſie das Fremdartige für die Araber doch nie verloren; bei den Rechtgläubigen blieb ſie im Verdachte des Unglaubens, und wenn auch die Theologie des Islam für die Entwicklung ihres Syſtems Ariſtoteliſche Begriffe benutzte, ſo blieb doch ein entſchiedener Gegenſatz zwiſchen den Theologen, welche dieſem Syſtem anhingen, und zwiſchen den Männern, welche bei den Arabern vorzugsweiſe Philoſophen hießen.

Noch ein anderer charakteriſtiſcher Punkt iſt dabei zu bemerken. Was der Griechiſchen Wiſſenſchaft ihren Eingang bei den Arabern verſchaffte, iſt nicht, wie es gleich anfangs bei den Chriſten und ſpäter auch bei den Romaniſch-Deutſchen Völkern im Mittelalter war, das Bedürfniß der Theologie, ſondern vor allem andern die Medicin. Man kann hinzuſetzen, auch die Aſtrologie, welcher die Bemühungen um die Mathematik ſich anſchloſſen; doch hat dieſe Seite der Wiſſenſchaft nur einen geringern Einfluß ausgeübt. Syriſche, Jüdiſche und Griechiſche Ärzte waren früh bei den Arabiſchen Chalifen berühmt, wie jener Georg Bachtiſchua, welcher ſchon zum Chalifen El-Manſur berufen wurde im Anfange des 9. Jahrh., jener Serapion und jener Meſue, welche mit einander verwechſelt worden ſind. Ihre Thätigkeit wurde bald nicht allein für ihre Kunſt, ſondern auch zu Überſetzungen der Griechiſchen Ärzte und der Griechiſchen Philoſophen benutzt. Und in dieſer Verbindung finden wir von jetzt an beſtändig die philoſophiſchen mit den mediciniſchen Beſtrebungen bei den Arabern. Es wird nicht leicht ein Arabiſcher Arzt aufgewieſen werden können, welcher nicht auch mit Philoſophie, oder ein Philoſoph, welcher nicht auch mit Medicin ſich beſchäftigt hätte. Die berühmteſten Arabiſchen Philoſophen, Avicenna und Averroes, ſind nicht weniger für die Arzneikunſt, als für die Philoſophie, eine Norm geweſen, der eine durch ſeinen Kanon, der andere durch ſein Colliget. Durch alles dies iſt es begreiflich, wie die Arabiſche Philoſophie mit den Naturwiſſenſchaften auf das genaueſte verwachſen iſt, ſei es durch die Medicin, ſei es durch die Aſtronomie.

Wir sehen hieraus auch, daß die philosophische Forschung bei den Christen und bei den Arabern, obgleich beide von denselben Führern, von Platon und Aristoteles, sich leiten ließen, einen sehr verschiedenen Gang einschlagen mußte. Eben durch ihre Verschiedenheit von der Philosophie des christlichen Mittelalters hat die Arabische Philosophie auf dieses einen bedeutenden Eindruck gemacht. Am auffallendsten ist hierbei, daß die physische Richtung der Arabischen Philosophie eine Veränderung in der Wissenschaft des christlichen Mittelalters brachte. Man hat über diesen Punkt andere Verschiedenheiten übersehn oder nur als Folgen der physischen Richtung in der Arabischen Philosophie betrachtet. Sie sind, möchte ich behaupten, für die Beurtheilung der Arabischen Philosophie von nicht geringerer Wichtigkeit. Dahin gehört, daß dieselbe eine viel praktischere Richtung als die Philosophie der Christen hatte. Denn nicht allein die Medicin, auch die Astronomie wurde zu praktischen Zwecken gebraucht und die Rechtswissenschaft, mit welcher sie sich einließ, konnte nicht ohne unmittelbare Anwendung auf das Leben bleiben. Selbst ihre Berührungspunkte mit der Theologie hatten einen viel stärkern Einfluß auf das praktische Leben, als dies mit den theologischen Philosophemen der Christen im Mittelalter der Fall war, weil die Theologie der Araber dem weltlichen Leben viel mehr zugewendet war, als die christliche Theologie des Mittelalters. Auch daß die Arabische Philosophie in einen Streit mit der Theologie kam, hat man aus ihrer Neigung zur Physik ableiten wollen; es hat jedoch noch tiefere Gründe. Denn hauptsächlich beruht es darauf, daß die Philosophie der

Ariſtoteliker bei den Arabern erſt auftrat, als ihr Weſen ſich ſpaltete, als ihr Glaube zu wanken anfing und die Grundlagen ihres Staats nicht mehr in voller Kraft wirkten. Daß dies ſchon unter den Abaſiden begann, trotz dem Glanze, welchen die Herſchaft ihrer erſten Chalifen um ſich verbreitete, davon zeugt nicht allein die Philoſophie, welche von ihnen begünſtigt wurde, ſondern auch die theologiſchen Streitigkeiten, welche jetzt in den heftigſten Parteiungen entbrannten, und die Poeſie dieſer Zeiten, welche nicht ſelten freigeiſteriſche Elemente in ſich entwickelte.

Auch bei den Arabern ſcheinen die wiſſenſchaftlichen Arbeiten erſt ſpäter als der neue Aufblick ihrer Poeſie unter den Abaſiden begonnen zu haben. Zwar ſollen ſchon unter den Chalifen El-Manſur und El-Raſchid Überſetzungen der Griechiſchen Ärzte und Philoſophen gefertigt worden ſein; aber die wahrſcheinlichern Nachrichten führen dieſe Werke nur bis auf die Zeiten des Chalifen El-Mámun (813—833 n. Chr.) zurück. Gewiß iſt es, daß erſt von ſeiner Zeit an und durch ſeine Bemühungen, ſo wie ſpäter durch die Begünſtigungen einiger ſeiner Nachfolger, El-Motaſim's, El-Motawakel's, die Überſetzungen aus dem Griechiſchen häufiger und zuverläſſiger wurden [1]). Die Mittelsperſonen bei dieſen Arbeiten waren Syrer, welche ſchon ſeit dem 5. Jahrh. Überſetzungen Griechiſcher Werke beſaßen und jetzt theils aus dem Griechiſchen in das Syriſche, theils auch unmittelbar aus dem

1) Wenrich de auctorum graecorum versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque (Lips. 1842) p. 13 sqq.; p. 25 sqq.

Griechiſchen in das Arabiſche überſetzten. Beſonders werden uns Honain der Sohn des Iſaak und deſſen Sohn Iſaak als ſolche Syriſche Überſetzer gerühmt. Doch haben auch Araber an dieſem Geſchäfte Theil gehabt, von welchen beſonders El-Kindi berühmt iſt [1]). Die Überſetzer wurden zugleich Erklärer um ſo fremdartige Lehren, wie den Arabern die Phyſik und Philoſophie der Griechen erſcheinen mußten, dem Verſtändniſſe zu nähern. Es läßt ſich denken, daß die Wege der Verſtändigung große Schwierigkeiten machten; was an ſich dunkel war, mußte in Überſetzungen noch dunkler erſcheinen. Wir werden kaum fehlgreifen, wenn wir die Arabiſchen Überſetzungen nur als unvollkommne Mittel anſehn den Sinn der griechiſchen Philoſophen zu eröffnen [2]).

Es läßt ſich nicht bezweifeln, daß die Araber, nachdem ihnen die Quellen der Griechiſchen Wiſſenſchaft eröffnet waren, ihrer Erforſchung mit großem Fleiße nachgingen. Sie haben nicht aufgehört, ſo lange ihre Her-

1) Ib. p. 16; Wüſtenfeld Geſch. d. Arab. Ärzte S. 21 f.; 26 ff.

2) Nur über den Grad kann man zweifeln. Sehr eifrig vertheidigt Schmölders die Treue der Arabiſchen Überſetzungen. Documenta phil. Arab. p. 8 sqq.; essai sur les écoles phil. chez les Arabes p. 91 sq. Eine Vergleichung in größerm Umfange angeſtellt würde nöthig ſein um zu einem ſichern Ergebniſſe zu führen. Doch muß ich bemerken, daß die eigenen Überſetzungen Schmölders's ſeinem Urtheil nicht günſtig ſind. Die kleine Schrift des El-Farabi de rebus studio Aristotelicae philosophiae praemittendis comm., welche doch nur Überſetzung iſt, kann zum Beweiſe dienen. Sie läßt in der Vorrede den 9. Punkt aus, welcher doch unter VIII p. 24 mit enthalten iſt, und unter Nr. 2 derſ. Vorr. iſt offenbar διαίρεσις mit προαίρεσις (consilium) verwechſelt worden. Ähnlicher Art iſt es, wenn nach Avicenna νόμος Tyrannei bedeuten ſoll. De div. scient. p. 140 b.

ſchaft dauerte, auf ſie zurückzukommen und wenigſtens bis zu Ende des 12. Jahrh., wo Averroes von neuem den Ariſtoteles zu ergründen ſuchte, war ihr Eifer die Tiefen der Griechiſchen Wiſſenſchaft zu erforſchen nicht erkaltet. Wer möchte ſagen, daß ein ſolcher Fleiß ohne Erfolge geweſen wäre? In den einzelnen Wiſſenſchaften haben ſie manches geleiſtet, was auf bleibenden Werth Anſpruch hat; dies läßt darauf ſchließen, daß ſie Ähnliches auch in der Philoſophie vermocht haben werden. Aber ihre Hülfsmittel um das Gebäude der Wiſſenſchaft weiter fortzuführen waren doch nur unzureichend. Überſehen wir die Reihe ihrer Überſetzungen, ſo finden wir ſie nur auf einen kleinen Kreis der Griechiſchen Literatur beſchränkt [1]). Außer den Griechiſchen Ärzten, Mathematikern, Aſtronomen, Phyſikern kannten die Araber eine gute Zahl philoſophiſcher Schriften der Griechen, zum Theil untergeſchobene, des Pythagoras, des Empedokles, des Demokritos, auch des Plutarchos, Kebes, Apollonios von Tyana, vor allen aber des Platon und des Ariſtoteles, auch ihrer Ausleger, des Alexandros von Aphrodiſias, des Themiſtios, Nikolaos, Porphyrios, Jamblichos, Proklos u. A. Ihr Fleiß hatte ſich beſonders dem Ariſtoteles zugewendet, der ihnen als eine Summe aller Griechiſchen Philoſophie erſchien. Der Grund hiervon iſt nicht allein darin zu ſuchen, daß ſie ihn ſchon bei ihren Lehrern, den Syriſchen Monophyſiten in größeſter Achtung fanden, denn auch Platon wurde von ihnen nicht geringer geachtet und daher auch ſeine Schriften ſämmtlich in das Arabiſche

1) Cf. Wenrich l. l. p. 73 sqq.

überſetzt, ſondern hauptſächlich darin, daß Platon und alle übrige Griechiſche Philoſophen für ihr Streben nach Erkenntniß der Natur ihnen nicht das leiſten konnten, was Ariſtoteles. Wenn wir nun hiernach die Araber für die Kenntniß der alten Philoſophie wenigſtens in ihrer glänzendſten Entwicklung ziemlich gut verſehen finden, ſo fehlten ihnen doch für das Verſtändniß derſelben faſt alle Hülfsmittel, welche aus der Kenntniß der Sprache, der Dichtkunſt, der Sitten, der Geſchichte des Volkes geſchöpft werden müſſen. Was Wunder, daß ihnen vieles in der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſophie nur wie ein Räthſel erſchien, an welchem ſie mit phantaſtiſchen Deutungen ſich verſuchten. Daß ihnen jene Hülfsmittel abgingen, war allerdings nicht ohne ihre Schuld und eine Folge davon, daß ſie nicht genug Sinn für die Geſchichte hatten um über den Kreis ihrer Herſchaft, ihrer praktiſchen Wirkſamkeit hinaus die innern Zuſtände anderer Völker zu erforſchen. Zwar ſo phantaſtiſch waren ſie nicht, als andere orientaliſche Völker, daß ihnen alle Vergangenheit in ein ungeheueres Bild zuſammengefloſſen wäre; das Bewußtſein ihrer weltgeſchichtlichen Bedeutung, die poſitive, geſchichtliche Geſtalt ihrer Religion, ihr Zuſammenhang mit andern Religionen, ſelbſt ihr Sinn für Naturwiſſenſchaft, Mathematik und Chronologie mußte ſie davor bewahren; aber ſie hatten doch immer noch genug von jener verwirrenden Phantaſie der morgenländiſchen Märchenwelt, welcher Wahrheit und Dichtung viel ſchwerer zu unterſcheiden iſt, als der nüchternen Forſchung des Abendländers. Daher iſt es den Arabern auch nicht möglich geweſen, die geſchichtlichen Verhältniſſe, unter wel-

chen die Lehren der Griechiſchen Philoſophen ſich gebildet hatten, ſich zu entwirren. Hierzu kam noch, daß die Hülfsmittel, deren ſie hierzu ſich hätten bedienen müſſen, zum Theil Irthümer begünſtigten. Die Verwirrungen ſind bekannt, welche die Neu-Platoniker in die Geſchichte der alten Philoſophie und beſonders in die Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Platoniſcher und Ariſtoteliſcher Philoſophie gebracht haben; ſie gingen auf die Araber über, welche auf die Hülfe Neu-Platoniſcher Erklärer für das Verſtändniß des Platon und des Ariſtoteles angewieſen waren.

Wenn wir die Bildungsmittel überſchlagen, deren die Arabiſchen Philoſophen ſich bedienten, ſo dürfen wir auch ihre Bekanntſchaft mit der Indiſchen Philoſophie nicht vergeſſen. Nachdem die Araber Perſien und einen Theil von Indien ihrer Herſchaft unterworfen hatten, traten die Bewohner dieſer Länder in ein ähnliches Verhältniß zu ihnen, wie die Syrer. Ein großer Theil von ihnen ging zum Islam über und es kann nicht bezweifelt werden, daß die nahe Verbindung mit dieſen Völkerſchaften auch auf die wiſſenſchaftliche Bildung der Araber einen Einfluß ausgeübt hat. Nur über deſſen Natur und Umfang herſcht unter den Orientaliſten Streit [1]), und die

1) Namentlich darüber, ob die myſtiſch pantheiſtiſche Denkweiſe, welche man mit dem Namen des Sufismus zu belegen pflegt, um die Griechiſche Philoſophie hier nicht zu erwähnen, aus dem Muhammedanismus der Araber zu erklären ſei, wie Tholuck will, oder ob er aus Perſiſcher und Indiſcher Lehrweiſe ſeinen Urſprung habe, wofür Silveſter de Sacy und Schmölders ſtimmen. Vergl. Tholuck Sufismus p. 38 sqq.; Blüthenſammlung

Ungewißheit unſerer Kenntniſſe über dieſe Gegenden und Zeiten erklärt es leicht, daß man darüber in Zweifel ſein kann. Aber unſtreitig haben die Araber, ſo wie von dem Indiſchen Zahlenſyſtem, ſo auch von den Syſtemen der Indiſchen Philoſophen eine Kunde gehabt. Manches in ihrer Philoſophie erinnert an Indiſche Lehren; ſie erwähnen auch die Indiſche Philoſophie zuweilen, und beſonders eine Sekte von Philoſophen unter dem Namen Daharije, welche bei ihnen oft vorkommt, wird auf Indiſchen Urſprung zurückgebracht [1]).

Über die geſchichtliche Entwicklung und die Schickſale der Arabiſchen Philoſophie haben wir nur wenige, gewöhnlich nicht ſehr zuverläſſige Überlieferungen. Und doch ſcheinen ſie ſehr mannigfaltiger Art geweſen zu ſein. Wir möchten dies ſchon daraus ſchließen, daß die Überlieferungen uns von einem ſehr weitläuftig verzweigten Sectenweſen berichten. Denn die theologiſchen Secten der Araber haben meiſtens auch eine philoſophiſche Bedeutung. Beſonders der Secte der Muatazile hat man ein lebhaftes philoſophiſches Beſtreben zugeſchrieben und in dieſer

aus morgenländiſcher Myſtik S. 39; Silv. de Sacy in Journ. des sav. 1821 p. 722 sqq.; Schmölders ess. p. 208 sq.]

1) S. Delitzſch Anekd. p. XLI; 307; Schmöld. ess. p. 99 verſpricht über dieſen Punkt einmal ausführlicher zu handeln. Im Allgemeinen iſt zu vergleichen Gildemeister scriptorum Arabum de rebus Indicis loci et opuscula. Fasc. I Bonn. 1838. Von p. 80 iſt von den Wiſſenſchaften die Rede. Nach dem eben Angeführten iſt es irrig, daß die Araber nichts von Indiſcher Philoſophie ſagten, wie es p. 112 heißt. Die Araber wiſſen doch viel von religiöſen Secten und Meinungen der Inder und darunter ſind meiſtens auch philoſophiſche Secten und Meinungen zu verſtehn. Vergl. beſonders p. 114 sqq.; p. 133 sqq.

Secte allein werden zwanzig verſchiedene Parteien gezählt [1]). Es ſcheint dies aber auch nicht weniger daraus hervorzugehn, daß theologiſche und philoſophiſche Beſtrebungen bei den Arabern, wovon wir mehrere Beweiſe anführen werden, mit politiſchen Bewegungen zuſammenhingen. Da nun das geſpaltene Reich der Araber bald in eine Menge von Herſchaften ſich auflöſte, ſo müſſen wir muthmaßen, daß in verſchiedenen Ländern auch ein verſchiedener Verlauf der philoſophiſchen Entwicklung ſich ergab. So wie aber unſere Überſicht über die Arabiſche Literatur überhaupt noch ſehr lückenhaft iſt, ſo werden wir auch nicht hoffen dürfen die verſchiedenen Wendungen in den Geſchicken ihrer Philoſophie nur einigermaßen vollſtändig überſehen zu können. Wir müſſen froh ſein, daß es doch einige Fingerzeige giebt, welche den Gang der Arabiſchen Philoſophie uns zu erhellen geeignet ſind.

Unter der Menge der Arabiſchen Secten, deren man 73 zu zählen pflegt [2]), ziehen vier als Hauptſecten und als vorzüglich bedeutend für die Philoſophie unſere Aufmerkſamkeit auf ſich, nemlich die Suſi, die Motakhallim, die Muatazile und die eigentlichen Philoſophen. Von den

---

1) v. Hammer nach El-Idſchi Leipz. Lit. Zeit. 1826. 2. Bd. S. 1299 f.

2) Die Zahl iſt nach einem willkürlichen Princip feſtgeſtellt. Pococke spec. p. 212 sqq. Viele dieſer Secten mögen auch wohl nur auf Fiction beruhn, wenigſtens iſt dies mit einigen der Secten der Fall, welche die Philoſophen und Theologen der Araber zu beſtreiten pflegen. Vergl. z. B. Schmölders ess. p. 111; 114; 119. Eine Überſicht über die Secten giebt G. Sale the Koran (Lond. 1734.) sect. VIII.; vergl. auch Bernstein de initiis et originibus religionum in oriente dispersarum. Berol. 1817. 4.

Sufi iſt jedoch zu bemerken, daß ſie als Ganzes nicht unter die Philoſophen zählen können, ſondern ihr Name nur eine Art der Menſchen bezeichnet, welche einer abgeſonderten, einſiedleriſchen Lebensweiſe ſich ergeben hatten, dabei aber ſehr verſchiedene wiſſenſchaftliche Wege verfolgen konnten [1]). - Motakhallim und Muatazile ſind die Namen zweier theologiſcher Secten, welche aber beide in verſchiedenen Wegen die Dogmatik ihrer Religion ausbildend, ſehr ſtark mit philoſophiſchen Unterſuchungen ſich verſetzt hatten; unter dem Namen der Philoſophen endlich verſtehen die Araber die Gelehrten, welche von der Griechiſchen Philoſophie, namentlich von dem Ariſtoteles ausgehend ihre Bildung betrieben hatten; wir können ſie ſchlechthin die Ariſtoteliker nennen. Sie ſtehen in einem ſehr ſtarken Gegenſatz gegen die Dogmatiker, welche ſie mit dem Namen Motakhallim bezeichnen, d. h. Lehrer des göttlichen Wortes, darunter ſowohl die Motakhallim im engern Sinne, als auch die Muatazile, ja ſelbſt die Jüdiſchen und chriſtlichen Theologen befaſſend [2]). Die Un-

1) Schmölders ess. 206. Unſere Geſchichte der Arab. Phil. beſtätigt dies vollkommen. Von den Arabiſchen Ariſtotelikern gehörte El-Farabi zu den Sufi; Ibn Tofeil empfal den Sufismus. Nur die Überzeugung von einer ekſtatiſchen Anſchauung ſcheint den Sufi gemeinſchaftlich zu ſein; ſie iſt aber bei den Arabern ſehr allgemein verbreitet. Bei El-Gazali, der ebenfalls unter den Sufi lebte, werden wir die Theorie über dieſelbe genauer entwickelt finden.

1) Motakhallim, Lehrer des Kelam, des Wortes, d. h. des geoffenbarten Glaubens, heißen in wörtlicher Überſetzung bei den Juden Medabberim, bei den Lateinern Loquentes. Gegen ſie polemiſirte ſchon Alpharabius, dann Algazel, Averroes und Moſes Maimonides, von welchen der Streit auf Arabiſche, Chriſtliche

terſcheidung zwiſchen Motakhallim oder orthodoxen Dogmatikern und zwiſchen Muatazile oder Abtrünnigen ſcheint erſt in ſpäterer Zeit ſich entſchieden feſtgeſetzt zu haben.

Am beſten ſind wir über den Entwicklungsgang der Ariſtoteliker unterrichtet, weil ſie auf eine viel ſtärkere Weiſe in die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie eingegriffen haben, als die Arabiſchen Dogmatiker. Von ihnen werden wir daher am beſten ausgehen, wenn wir einen Faden in dem Gewirre der Arabiſchen Lehren ſuchen. Unter ihnen tritt uns zuerſt El-Kindi (Alkindus) entgegen, der zu Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrh. der Hedſchra lebend als Überſetzer und Erklärer des Ariſtoteles ſich Ruhm erwarb, ſonſt durch ihm eigenthümliche Lehren nicht ausgezeichnet und, wie es ſcheint, mehr Mathematiker als Philoſoph [1]). Die eigenthümliche Entwicklung ihrer Ariſtoteliſchen Philoſophie rechnen die Araber erſt vom El-Farabi (Alpharabius) an, welcher ein Jahrhundert ſpäter als El-Kindi lebte und bedeutend genug war um auch für die ſpätern Arabiſchen Ariſtoteliker ein Gegenſtand der Aufmerkſamkeit zu bleiben. Von ihm an können wir den Verlauf der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern ihren Hauptpunkten nach ziemlich ſicher verfolgen. Als Anleitung hierzu dienen uns die Andeutungen, welche Ibn Tofeil in ſeiner Vorrede zum Philoſophen als Autodidakten giebt, wo er die wichtigſten

---

und Jüdiſche Philoſophen übergegangen iſt. Mos. Maim. doct. perpl. I, 71 p. 133 sq. 73 p. 159; 74 p. 172 Buxt.; Averr. in met. XII fol. 143 col. 2 ed. Ven. 1552.

1) Schmölders ess. p. 131; vergl. Wüſtenfeld Geſch. der Arab. Ärzte S. 21 f.

Arabiſchen Ariſtoteliker vor ſeiner Zeit einer kurzen Sichtung unterwirft. Er führt den Ibn Sina (Avicenna), den El-Gazali (Algazel), den Ibn Badſcheh (Avempace) an, Männer, welche uns alle theils aus ihren noch erhaltenen Schriften und deren Überſetzungen, theils aus Berichten der ſpätern Philoſophen wohl bekannt ſind. Ibn Tofeil aber ſelbſt iſt ein Zeitgenoſſe des Ibn Roſchd (Averroes), welcher das letzte Aufblitzen der Arabiſchen Macht in Spanien gegen das Ende des 12. Jahrh. ſah; mit dieſem ſcheint auch die Blüthe der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern ihr Ende erreicht zu haben. Wenn wir nun finden, daß alle dieſe Männer in einem ſolchen Zuſammenhange unter einander ſtehen, daß ein jeder ein neues Moment in den Fortgang der Unterſuchungen bringt, ſo erblicken wir auch die Möglichkeit uns eine Rechenſchaft über die lebendige Bedeutung der Ariſtoteliſchen Philoſophie bei den Arabern zu geben.

Es iſt ein Zeitraum von mehr als drei Jahrhunderten, wärend deſſen das Leben dieſer Philoſophie dauerte, für die Dauer des Arabiſchen Reiches freilich nicht viel, aber doch an ſich lange genug um zu vermuthen, daß dieſer Fortgang nicht ohne bedeutenden Abſchnitt geweſen ſein werde. Was ſich in voraus darüber ſagen läßt iſt Folgendes. Von El-Farabi zu Ibn Sina iſt ein ſo ebener Fortſchritt, daß man behauptet hat, es wäre gar keine weſentliche Verſchiedenheit in ihren Lehren [1]). Hiernach wird man es auch deuten müſſen, daß die Araber ihre neuere Philoſophie erſt von dem Ibn Sina an rech-

1) Schmölders ess. p. 11.

nen [1]), unſtreitig in der Anſicht, daß hier erſt das Weſen der Ariſtoteliſchen Philoſophie recht zu Tage komme. Auch El-Gazali hängt in ſeinem Beginn ganz genau mit dem Ibn Sina zuſammen; aber zu Ende ſeines Lebens hat er ſich völlig von ihm losgeſagt, an die Stelle der Überzeugung von den Ariſtoteliſchen Grundſätzen iſt der Zweifel getreten und nur eine myſtiſche Anſchauungslehre, in welcher er über die philoſophiſchen Grundſätze ſich erhebt, ſichert ihm ſeinen Glauben. Es iſt hier ein Abfall von der Ariſtoteliſchen Philoſophie, welcher aber aus den Unterſuchungen über dieſe Philoſophie ſelbſt hervorgeht, unſtreitig ein tiefer Abſchnitt in der Entwicklung der Arabiſchen Philoſophie. Denn ſeit der Zeit des El-Gazali finden wir keine bedeutende Ariſtoteliker mehr im Morgenlande. Die Ariſtoteliſche Philoſophie entwickelte ſich nun aber erſt mit friſcher Kraft bei den Spaniſchen Arabern. El-Farabi, Ibn Sina, El-Gazali gehören dem äußerſten Süden und Oſten der Arabiſchen Herſchaft an, ſie ſind aus Turkiſtan, Bochara, Chiwa. Zu ihren Zeiten ſcheinen die weſtlichen Gegenden, welche die Araber erobert hatten, an der Philoſophie faſt nur einen leidenden Antheil genommen zu haben. Die Blüthe der Literatur unter den Spaniſchen Arabern überhaupt iſt faſt um 200 Jahre ſpäter als die Blüthe der Arabiſchen Literatur im Morgenlande. Wir können uns nicht darüber wundern, daß ein ähnliches Verhältniß auch in der Arabiſchen Philoſophie im Morgenlande und in Spanien ſtattfindet. Zwar werden wir finden, daß die Spaniſch-Ara-

1) Ib. p. 96.

bische Philoſophie an die Lehre des El-Gazali ſich anſchloß; aber in der That nur um davon ſich loszuſagen. Die Lehren des Ibn Badſcheh, des Ibn Tofeil, des Ibn Roſchd ſchlagen wieder ganz den Weg der Naturforſchung ein, welchen die Ariſtoteliker von Anfang an ergriffen hatten, und ſuchen ihn nur mit dem Wege der Religion in Einklang zu ſetzen. Mit dem Ibn Roſchd aber, in welchem dieſe Art der Philoſophie ihren höchſten Gipfel erreicht zu haben ſchien, bricht die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie plötzlich ab. Man möchte erwarten, daß auch hier ein ähnlicher Zweifel, wie er im El-Gazali zu Tage kam, aus der ſtärkſten Spannung des Dogmatismus ſich entwickelt haben werde; vielleicht iſt es nur der Mangelhaftigkeit unſerer Nachrichten zuzuſchreiben, daß wir davon nichts wiſſen, vielleicht liegt der Grund auch darin, daß ein ſolcher Zweifel wiſſenſchaftlich ſich zu entwickeln keine Zeit fand, weil die Herſchaft der Spaniſchen Araber plötzlich zerfiel.

Hiernach werden wir die Geſchichte der Arabiſchen Ariſtoteliker in zwei Abſchnitte zerfallen laſſen müſſen, von welchem der erſte die Arabiſch-Ariſtoteliſche Philoſophie im Morgenlande, die andere dieſelbe in Spanien zu behandeln hat.

Wenn nun der Verlauf dieſer Geſchichte uns ziemlich gut bekannt iſt, ſo beginnen doch unſere Zweifel, ſo wie unſer Auge auf das Verhältniß derſelben zu den übrigen Elementen des Arabiſchen Lebens ſich richtet. Alles wohl überlegt, müſſen wir annehmen, daß jene Ariſtoteliſche Philoſophie doch nur wie ein ausländiſches Gewächs bei den Arabern ihre Wurzeln trieb. Schon die geographi-

ſchen Verhältniſſe, in welchen ſie auftritt, ſcheinen darauf hinzuweiſen. Dem Herzen des Arabiſchen Staats iſt ſie fremd, eine Tochter der äußerſten Grenzlande nach Oſten und nach Weſten. Wie die räumlichen, ſo ſprechen nicht weniger die zeitlichen Verhältniſſe, unter welchen ſie auftritt, dieſe Lehre aus. Nur eine kurze Zeit hat ſie geblüht an den beiden Enden des ſchon zerfallenen Reiches; ſie erſcheint und verſchwindet wieder, wie eine Epiſode in der Arabiſchen Geſchichte. Ihre Beſtimmung ſcheint nur geweſen zu ſein das Andenken an die Ariſtoteliſche Philoſophie zu erhalten und ſie umzubilden nach den Bedürfniſſen einer poſitiven Religion, bis die Zeit gekommen war, daß ſie bei unſern chriſtlichen Völkern eine neue Geſtaltung der Philoſophie bewirken könnte. Was ſo die äußere Geſtalt ihrer Erſcheinung zu bezeugen ſcheint, dem widerſpricht ihr Inhalt nicht. Mit Phyſik und beſonders mit Aſtronomie beſchäftigt, auf das ſittliche Leben nur wenig eingehend iſt ſie dem Sabäismus näher verwandt, als dem Islam, daher auch immer bei den Arabern für halb oder ganz ketzeriſch gehalten worden; alles was ſie mit Neigung verfolgt, berührt den Kern des Arabiſchen Lebens nur in ſehr entfernter Weiſe. Wenn ſie von den wiſſenſchaftlichen Fähigkeiten dieſes Volkes ein nicht verächtliches Zeugniß ablegt, ſo müſſen wir doch erwarten, daß es neben ihr eine andere Philoſophie gegeben haben werde, welche mehr aus der Denkart des Arabiſchen Weſens hervorgegangen iſt.

Wir werden dieſe nur in der Lehre der vorher angeführten Dogmatiker ſuchen können. Über das Verhältniß derſelben zur Ariſtoteliſchen Philoſophie iſt das Vor-

urtheil verbreitet, daß sie erst aus dieser hervorgegangen wäre. Daß dies irrig ist, möchte schon aus dem sich ergeben, was oben über die früheste Entwicklung der Wissenschaften bei den Arabern angeführt worden ist. Da jedoch manches Zweifelhafte in jenen Angaben sich findet, so wird es nöthig auf die Geschichte der Arabischen Dogmatik etwas genauer einzugehn, um das Verhältniß derselben zur Philosophie so sicher zu stellen, als es unsere Überlieferungen gestatten.

Ueber die Entstehung der dogmatischen Secten bei den Arabern wird uns erzählt, daß bis gegen das Ende der letzten Gefährten des Muhammed oder bis zu Ende des ersten Jahrh. der Hedschra unter den Anhängern des Islam keine religiöse Spaltungen gewesen wären, dann aber hätten sich zu gleicher Zeit mehrere Männer erhoben, welche Zweifel aufwarfen gegen den unbedingten Rathschluß Gottes zur Seligkeit und zur Verdammung, weil daraus hervorzugehen schien, daß Gott auch das Böse wolle. Die Meinungen dieser Männer hätte Wasil Ibn Atha angenommen und wäre der Stifter der Secte der Muatazile geworden [1]). Der berühmte Theolog El-Hasan von Basra, aus dessen Schule Wasil zu Anfang des 2. Jahrh. hervorging, war also ein Dschabarit, d. h. Anhänger der Lehre vom unbedingten Verhängniß [2]), und diese Lehre müssen wir als das erste Dogma betrachten, um welches der Streit unter den Muhammedanern sich erhob. Andere Lehren jedoch kamen auch bald nachher

1) Pococke spec. p. 199; 213 sq.; cf. p. 241; v. Hammer Leipz. Lit. Zeit. 1826. II S. 1282; Schmölders ess. p. 192 sq.

2) Pococke specim. p. 247.

unter den Muatazile und den Motakhallim in Frage. So beſonders die Lehre, daß der Koran ewig und nicht geſchaffen ſei. Waſil ſoll auch von dieſer Lehre ſchon abgewichen ſein; doch iſt das Geſtändniß, daß er ſie noch nicht deutlich ausgeſprochen habe [1]), ein ſicheres Zeichen, daß der Streit über ſie erſt ſpäter entbrannte. Dies geſchah unter dem Abaſiden El-Mamun, demſelben, welcher die Ariſtoteliſche Philoſophie begünſtigte; er und ſeine nächſten Nachfolger leugneten ſelbſt die Ewigkeit des Koran und bekannten ſich zur Lehre der Muatazile und die Folgen hiervon waren häufige Unruhen und heftige Verfolgungen unter den Arabern, ſo daß der Chalif El-Motawakkeli es für gerathen fand den Streit über dieſe Lehre zu verbieten [2]). Wir ſehen hieraus, daß dieſe Wendung der Streitigkeiten erſt in die Zeiten fällt, in welchen die Griechiſche Philoſophie unter den Arabern Eingang fand; daß aber dieſe Philoſophie die Streitigkeiten hervorgerufen habe, läßt ſich ſchwerlich annehmen, beſonders weil der Hauptgrund, welcher gegen die Ewigkeit des Koran geltend gemacht wurde, nur aus dem Grundſatze des Islam, daß nur ein Gott, ein Unerſchaffener ſei, hergenommen wurde. Dagegen wird ein anderer Streitpunkt zwiſchen den Muatazile und den orthodoxen Dogmatikern aus dem Einfluſſe der Griechiſchen Philoſophie abgeleitet, nemlich die Lehre der Muatazile, daß die Einheit des göttlichen Weſens keine Vielheit der Eigenſchaften Gottes

1) Schmölders ess. p. 193; 196; cf. Abulphar. nach Pococke spec. p. 19 mit den Anmerk. p. 202 sqq.

2) Pococke spec. p. 223.

zulaſſe [1]), und wir würden alſo auch von ihr anzunehmen haben, daß ſie erſt ſpäter in den Zeiten der vorhergenannten Abaſiden zum Vorſchein gekommen wäre. Aber auch hierin ſtimmen die Zeugniſſe nicht überein, indem einige behaupten, die Lehre des Waſil ſei hierüber noch nicht reif geweſen, ſondern erſt durch die Bekanntſchaft mit der Griechiſchen Philoſophie zur Reife gekommen [2]), andere einen Spruch des Waſil anführen, welcher ſie deutlich ausdrückt [3]). Wir ſind geneigt das Letztere anzunehmen, weil wir finden, daß die ſtrenge Lehre von der Einheit Gottes ihrer ganzen Faſſung nach im Gegenſatz gegen die chriſtliche Trinitätslehre ſich gebildet hat, wie auch von den Arabern anerkannt wird [4]).

Die drei angegebenen Punkte enthalten die Hauptunterſchiede zwiſchen den Muatazile und den Motakhallim im engern Sinne. Sie verſtatten uns wohl einen Blick in die Natur der beiden dogmatiſchen Hauptſecten. Die Muatazile ſchritten unſtreitig zu einer freiern Auslegung der religiöſen Überlieferung, bei welcher ſie auf eine Vergleichung der verſchiedenen überlieferten Lehren und auf ihr Nachdenken über ihren Zuſammenhang unter einander ſich ſtützten. Den Koran, welcher ſich ſelbſt für unerſchaffen erklärte, für geſchaffen zu halten ſcheuten ſie ſich nicht, damit nicht zwei unerſchaffene Weſen angenommen würden. Es war nicht nothwendig damit verbunden,

1) Abulphar. l. l. c. not. p. 218; Schmölders ess. p. 196.

2) Pococke spec. p. 218.

3) Ib. p. 219. Quicunque asserit significatum aut attributum aeternum, duos statuit deos.

4) Abulphar. l. l. c. not. p. 218.

daß ſie ſeiner Autorität etwas vergaben; denn es gab unter ihnen auch ſolche, welche einen von Gott geſchaffenen, urbildlichen Koran annahmen und den geſchriebenen Koran nur für eine Nachſchrift desſelben hielten [1]), wärend freilich andere auch hierüber freier dachten und behaupteten, die Araber würden auch etwas anderes haben hervorbringen können, was an Beredtſamkeit und Zier dem Koran gleich käme, wenn es ihnen nicht verboten worden wäre dergleichen zu unternehmen [2]). Aber in ihrer Auslegung jener Stelle über den unerſchaffenen Koran mußten ſie doch freier zu Werke gehen. Hierzu führte ſie nicht minder ihre Behauptung der Einheit Gottes im ſtrengſten Sinne, weil ſie weder mit jenen ſinnlichen Anthropomorphismen, die Gott Glieder eines lebendigen Körpers beilegen, noch mit den Anpreiſungen ſeiner Macht, ſeines Lebens, ſeiner Weisheit, welche dieſe Eigenſchaften unterſcheiden, anders zu vereinigen war, als dadurch, daß ſolche Ausdrücke nur in bildlichem Sinn genommen wurden. Unſtreitig hielten ſie ſich auch hierbei an ſolche Sätze des Koran, welche ihnen den Sinn ihrer Religion am deutlichſten auszudrücken ſchienen und machten ſie zum Maßſtabe anderer bildlichen Ausdrücke; aber ihr Grundſatz, daß Gottes Weſen keine Vielheit trennbarer Attribute zulaſſe, mußte auch zu philoſophiſchen Unterſuchungen über den Begriff Gottes anregen und konnte in der That nur daraus hervorgehn, daß eine andere Denkweiſe über Gott, als die gewöhnliche, volksmäßige, ſich geltend ge-

1) Pococke spec. p. 223.
2) Abulphar. p. 19 c. not. p. 224.

macht hatte. Es läßt ſich erwarten, daß auch die orthodoxen Motakhallim in dieſe philoſophiſchen Unterſuchungen verflochten wurden.

Man beachte nun auch den Zuſammenhang, welcher unter jenen drei Streitpunkten ſich findet. Die Ewigkeit des Koran wurde aus demſelben Grunde beſtritten, welcher der Vielheit der göttlichen Attribute entgegenſtand. Das Grunddogma des Islam, die Einheit des Ewigen, im ſtrengſten Sinn genommen, ſchien weder einen ewigen Koran neben Gott, noch ewige Attribute, andere ewige Weſenheiten neben der Einheit Gottes zuzulaſſen. Nicht ſogleich leuchtet der Zuſammenhang des dritten Hauptpunkts mit den beiden übrigen ein. Waſil griff zunächſt die Behauptung an, daß der Glaube mit ſchweren Sünden beſtehen könne, und verband damit die Lehre, daß der Menſch, Herr ſeiner Handlungen, für das Gute Belohnung, für das Böſe Strafe verdiene, daß wir den Grund des Böſen in ihm zu ſuchen hätten, weil wir den gnädigen Gott nicht für den Urheber des Böſen anſehn dürften [1]). Dies ſcheint ganz unabhängig von jenen andern Lehrpunkten der Muatazile zu ſtehen. Aber die Araber fanden doch mit feinem Verſtande einen Zuſammenhang. Beim erſten Anblick dürfte es auffallen, daß ihre Gegner den Muatazile vorwarfen, ſie hätten einer ältern Secte, den Kadariten, ſich zugewendet, welche alles einem nothwendigen Geſchick unterwerfend von Gott das Gute, vom Teufel das Böſe ableitete [2]). Allerdings iſt dies

1) Pococke spec. p. 213 sqq.; Schmölders ess. p. 193; 195.
2) Die Lehre der Manichäer. Pococke spec. p. 233 sqq.

eine polemiſche Folgerung, welche die Lehre der Muatazile entſtellt; aber eine Veranlaſſung zu ihr mußte doch in dieſer liegen. Wir finden ſie darin, daß die Muatazile genöthigt waren, ein anderes Princip neben Gott für das Böſe anzunehmen. Dies ergab ſich ihnen, weil ſie die Unterſcheidung der Motakhallim zwiſchen dem Wohlgefallen (beneplacitum) und dem Willen Gottes nicht zugeben mochten, von welchem jenes der Grund des Guten, dieſes der Grund des Böſen ſein ſollte [1]). Und hieraus leuchtet nun auch der Zuſammenhang dieſer Lehre mit der Behauptung der unbedingten Einheit Gottes ein. Eine ſolche Theilung des göttlichen Rathſchluſſes, welche zwei Eigenſchaften Gottes unterſchied, konnten die Muatazile nicht zulaſſen. Zwiſchen den Dſchabariten und ihnen ſtellte ſich ein ſtrenger Gegenſatz heraus, indem die erſtern allen Geſchöpfen, den Knechten Gottes, wahrhafte Attribute abſprachen, um ſie Gott beizulegen [2]), während die letztern alle Attribute Gottes verneinten, um ſie den Geſchöpfen, beſonders den freien Menſchen zueignen zu können. Man wird nicht verkennen, daß dieſer Zuſammenhang der Lehren, welche aus den Grundſätzen des

---

Kadr heißt Fatum, nothwendiges Geſchick. Wie die Muatazile, welche Freiheit des Willens lehrten, Kadariten genannt werden konnten, darüber giebt es verſchiedene gezwungene Auslegungen. S. Schmölders ess. p. 192; Pococke spec. p. 239. Meine Deutung, welche ich für die wahrſcheinlichere halte, entnehme ich aus Pococke spec. p. 234 sqq. Vergl. auch Sale the Koran p. 163; Delitzſch Lit. Blatt d. Orients 1840 S. 701 f.

1) Pococke spec. p. 235.

2) S. die Erklärung von Dſchabr b. Pococke spec. p. 239. Negatio attributorum realium de servo, ut ea domino attribuantur.

Islam hervorgingen, eine Reihe von Überlegungen vorausſetzt, welche auch ohne andere Zuthaten den philoſophiſchen Gedanken hervorzulocken geeignet war.

Es ſchließt ſich uns hieran eine allgemeine Betrachtung an. Die Lehre von der unbedingten Einheit Gottes hatte unſtreitig die Folge den Begriff Gottes unſerer Denkweiſe ſo fern zu rücken, daß es ſchwer halten mußte die Verbindung zwiſchen Gott und ſeinen Geſchöpfen feſtzuhalten. Wir ſehen dies an dem Streite der Muatazile gegen den Anthropomorphismus und werden noch andere Punkte ihrer Lehre finden, welche es beſtätigen. Damit ſteht es in einem natürlichen Zuſammenhange, daß ſie den freien Willen des Menſchen in einem Sinn behaupteten, welcher verräth, daß ihnen das Eingreifen der göttlichen Wirkſamkeit in das menſchliche Leben wie eine Herabwürdigung Gottes vorkam. Man kann ſie in dieſer, wie in anderer Beziehung mit den Eunomianern vergleichen. Vorherſchend hoben ſie das Ueberſchwengliche im Begriffe Gottes hervor und betrachteten dagegen die menſchlichen Dinge, vom Koram herab bis zu den böſen Handlungen der Menſchen, als etwas, was der Wirkſamkeit Gottes fern ſtehe und von Gott, um dieſen Ausdruck zu gebrauchen, frei gelaſſen ſei. Eben hierin liegt die Freiheit ihrer Denkweiſe und, wir müßten hinzuſetzen, auch der Grund, weswegen ihre Lehre für die Religion des Islam nicht durchdringen konnte. Wenn ſie auch geeignet war die ſittliche Schätzung der Handlungen und die Beurtheilung der Ueberlieferung nach ihren vernünftigen und menſchlichen Beweggründen gegen die Lehre einer unbedingten Vorherbeſtimmung und einer unbedingten Inſpi-

ration zu vertheidigen, ſo war ſie doch jeder religiöſen Betrachtung der Dinge zuwider, welche das Eingreifen Gottes in die Werke der Welt ſich veranſchaulichen will, um wie viel mehr mußte ſie der Muhammedaniſchen Religion zuwider ſein, welche wenn auch keineswegs alle menſchliche Freiheit ausſchließt, doch einen ſtarken Zuſatz von blindem Vertrauen auf die Macht Gottes in ſeinem Propheten und in ſeinen Gläubigen bei ſich führt. Hieraus wird ſich hinreichend erklären laſſen, warum die Secte der Muatazile bei den Arabern nicht durchdringen konnte. Nach einem heftigen Kampfe, der in die erſten Zeiten der Arabiſchen Philoſophie fällt, wurde ihre Lehre unterdrückt; ſie ſcheint jetzt ausgeſtorben zu ſein und ſelbſt ihre Schriften ſind ſelten geworden [1]).

Die Geſchichte der Motakhallim hängt unſtreitig auf das genauſte mit der Geſchichte der Muatazile wenigſtens in den erſten Stufen ihrer Entwicklung zuſammen. Wir haben erwähnt, daß den Muatazile zuerſt die Dſchabariten entgegenſtanden, welche ſchon zu den Zeiten der letzten Ommajadiſchen Chalifen ihre Secten hatten [2]). Sie behaupteten damals ihre Lehre von dem unbedingten Verhängniß in der ſtrengſten Form. Dem Menſchen komme keine Handlung und kein Vermögen zur Handlung zu, vielmehr ſchaffe Gott beide, ſo daß auch das Vermögen zur Handlung auf die Handlung keinerlei Einfluß ausübe [3]). Nur gezwungen bringe der Menſch alles hervor, indem der göttliche Rathſchluß ihn mit unvermeidlicher

1) Schmölders ess. p. 201.
2) Pococke spec. p. 243.
3) Abulphar. p. 21.

Nothwendigkeit zur Handlung treibe; da sei kein Vermögen, kein Wille, keine Wahl des Menschen; er sei wie ein Baum oder wie ein Stein, in welchen Gott schaffe, was ihnen an Sein oder Handlung zugeschrieben werde; auch dem Menschen wie den natürlichen Dingen werde dergleichen nur in einem bildlichen Sinne und übertragungsweise beigelegt [1]). Ob die Dschabariten gleich anfangs so scharf sich erklärten, wissen wir nicht, wahrscheinlich aber ist es, daß erst im Verfolge ihres Kampfes mit den Muatazile die ganze Strenge ihres Fatalismus heraustrat. Von der andern Seite aber war dieser Kampf auch eine Veranlassung, daß Versuche beide Parteien einander zu nähern gemacht wurden. Es ging aus ihm die Lehre der mittlern Dschabariten hervor, welche von den reinen Dschabariten unterschieden werden [2]). Auch sie waren wieder in mehrere Secten getheilt und sollen im Allgemeinen behauptet haben, daß die Menschen doch nicht nach demselben Maßstabe, wie die leblose Natur beurtheilt werden dürften, sondern eine ihnen eigene Thätigkeit hätten; wenn sie auch nichts anderes vollbringen könnten, als was Gott in ihnen schaffe, so käme ihnen doch zu die von Gott geschaffene Thätigkeit sich anzueignen [3]). Mit einer solchen Vorstellungsweise konnten auch die Muatazile schon leichter sich einigen und es ging nun aus ihrer Schule der Theologe hervor, welcher als der Gründer oder Vollender der orthodoxen Dogmatik angesehn wird, Abu'l Hasan El-Aschari, der Stifter der Secte

1) Pococke spec. p. 239; 243 sq.
2) Ib. p. 240.
3) Ib. p. 244 s. Ihr Kunstwort ist casb d. h. acquisitio.

der Aſchariten. Seine Lehre wird als übereinſtimmend mit der Lehre der mittlern Dſchabariten angeſehn, die Muatazile aber betrachteten ihn als einen Abtrünnigen [1]).

Das Zeitalter El-Aſchari's darf wohl als die höchſte Blüthenzeit der Arabiſchen Dogmatik angeſehn werden. Neben ihm blühte noch ein anderer Dogmatiker, Abu Manſur El-Materidi, welcher eine faſt eben ſo große Autorität wie El-Aſchari, in den Schulen des Islam erwarb. Beide gehören dem Ende des 3. und dem Anfange des 4. Jahrh. der Hedſchra an und ſind alſo gleichzeitig mit El-Farabi, welcher zuerſt die Ariſtoteliſche Philoſophie bei den Arabern zum Leben brachte. Da wir von El-Aſchari keine Schriften beſitzen und gewöhnlich nur die Lehren ſeiner Secte im Allgemeinen angeführt zu werden pflegen, ſo müſſen wir es dahin geſtellt ſein laſſen, ob er ſchon die Ariſtoteliſche Philoſophie zur Darſtellung und Entwicklung ſeiner Gedanken benutzte. Unſtreitig aber iſt es, daß in den Lehren ſeiner Secte, ſo wie ſie uns ausführlich bekannt ſind, ſehr viel Rückſicht auf Ariſtoteliſche Begriffe genommen wurde, wenn auch nur um ſie zu beſtreiten. Aus den angeführten Zeitverhältniſſen erhellt aber, daß es eine unbegründete Annahme iſt, wenn man die Ausbildung der Arabiſchen Dogmatik von der Ariſtoteliſchen Philoſophie herleiten will.

Die Lehre der Aſchariten wird jetzt, wie ich ſchon früher bemerkte, und ſchon ſeit dem 13. Jahrh. unſerer Zeitrechnung, ſo viel ich ſehen kann, im Allgemeinen für die

1) Ib. p. 232; 245 sq.; 371; Schmölders ess. p. 135; 170; 196; Delitzſch Anekd. S. II f.; XI; 297 ff.; von Hammer in d. Leipz. Lit. Zeit. 1826. II, S. 1287; Leo Afric. c. 2.

orthodoxe Dogmatik des Islam gehalten. Doch hat sie nicht immer in ungeschmälertem Ansehn gestanden, sondern durch Streit der Parteien eine Zeit lang erschüttert, mußte sie erst später wieder zu ihrer früheren Würde erneuert werden [1]). Wann diese Bewegungen in der Dogmatik des Islam vorgingen, darüber haben wir keine Nachrichten. Die Vermuthung ist nicht unwahrscheinlich, daß die Erschütterung der Orthodoxie des Islam mit dem Ansehn zusammenhängt, welches die Aristotelische Philosophie unter den Arabern gewann. Wenigstens El-Gazali sah in ihr die Ursache des Unglaubens und die Zeitverhältnisse stimmen mit jener Vermuthung sehr gut überein, wenn man annimmt, daß die Lehre der Aschariten anfangs im Wetteifer mit der Lehre der Aristoteliker sich entwickelt habe, nachher aber von dieser überflügelt worden sei. Daß die orthodoxe Lehre des Islam aus dem Übergewichte der Aristotelischen Philosophie erst wieder sich hervorarbeiten mußte, sieht man aus dem Beispiele des Gazali; aber erst nach der Zeit des Averroes kam sie wieder zu vollem Ansehn. Ein etwas jüngerer Zeitgenosse desselben war Fachr Eddin El-Razi, der seinen Ruhm der Wiederherstellung der orthodoxen Lehre verdankt. Seine Schriften stehen noch jetzt in großem Ansehn [2]). Seit

1) Leo Afric. c. 2. Confudit (sc. Esciari) etiam omnes alias rationes et sectas eo usque, ut omnes opiniones sua excepta usque nunc haereticae vocarentur, quibusdam temporibus exceptis, quibus postrata fuit, ob schismata existentia in Aegypto et in Asia. Postea omnes opiniones depressae sunt, sua vero innovata est et adhuc floret.

2) Wüstenfeld Gesch. der Arab. Ärzte S. 200 ff.; Schmölders ess. p. 137.

beſonders der Aſchariten häufig und ausführlich beſtreiten. Neuere Berichte haben zu ihren Führern nur Gewährsmänner aus noch neuerer Zeit und ſtellen das Syſtem der Aſchariten wahrſcheinlich nur ſo dar, wie dasſelbe nach ſeiner Wiederherſtellung ſich gebildet hatte [1]). Es mag hieraus fließen, daß zwiſchen den ältern und neuern Berichten einige Abweichungen vorkommen, welche jedoch für das Weſentliche nicht von großem Belang ſind. Weil nur die neuern Berichte eine vollſtändige Ueberſicht über das ganze Syſtem geben, ſind wir genöthigt ihnen hauptſächlich zu folgen.

Man würde ſich ſehr irren, wenn man die orthodoxe Dogmatik der Araber nur für eine Sammlung religiöſer Überlieferungen halten wollte. Sie ſchlägt vielmehr in ihrem Beſtreben die Lehre des Koran zu beweiſen einen durchaus philoſophiſchen Weg ein. Der Nutzen der Dogmatik ſoll darin beſtehn, daß ſie die Religions- und Rechtslehre begründet [2]). Die Eintheilung, welche ſie befolgt, ſtimmt hiermit vollkommen überein. Die Motakhallim

---

1) Die neuern Berichte verdanken wir im größten Umfange der ſchon oft angeführten Schrift Schmölders's p. 133 sqq. Seine Gewährsmänner giebt er p. 137 sq. an. Seltſam iſt es, daß er die Lehren der Aſchariten davon unterſcheidet (p. 196.), da er doch ſelbſt den Baidhawi, eine ſeiner Hauptquellen, zu den Aſchariten zählt (p. 138.) und angiebt, daß die übrigen Dogmatiker, welchen er folgt, ganz dasſelbe Syſtem haben. Zu vergleichen iſt v. Hammer's Inhaltsanzeige aus der Dogmatik oder Metaphyſik des Adhadeddin El-Idſchi. Leipz. Lit. Zeit. 1826. II. S. 1281 ff. Aus demſelben Werke hat Delitzſch im Lit. Bl. des Orients 1840. Nr. 45 Auszüge zu geben angefangen; daß die Fortſetzung unterblieben, muß ich bedauern, da die Fingerzeige dieſes Gelehrten in ſeinen Anekdota mir ſehr nützlich geweſen ſind.

2) v. Hammer a. a. O. S. 1286; Schmölders ess. p. 108.

geben ihr drei Theile, von welchen der erste von den Dingen dieser Welt handelt, so weit wir dieselben durch die Mittel der Wissenschaft zu erkennen vermögen, der zweite das Sein Gottes beweist und die ihm zukommenden Eigenschaften untersucht, aber der dritte daran erst die Lehren der Offenbarung über Propheten, Wunder, religiöse Vorschriften und letzte Dinge anschließt und die Nothwendigkeit einer solchen Offenbarung beweist [1]). Diese Anordnung setzt voraus, daß der Mensch, ehe er der wissenschaftlichen Untersuchung über die Offenbarung sich zuwenden kann, Gott in seinen Werken in der Welt erkannt haben müsse. Auch geben die Motakhallim zu, daß die Offenbarung nicht alles umfasse, worauf der Mensch seine Aufmerksamkeit zu richten hat [2]). Der erste von jenen Theilen umfaßt die Logik, die Ontologie, die Physik und die Psychologie der Motakhallim, der zweite die natürliche Theologie und erst der dritte beschäftigt sich mit der positiven Lehre der Offenbarung. Doch scheint das Positive auch von den ersten Theilen nicht ganz rein abgesondert worden zu sein [3]), und überhaupt muß man aus den uns vorgelegten Auszügen schließen, daß die Motakhallim ihre Abtheilungen nicht streng eingehalten haben. Es ist dies wahrscheinlich eine Folge davon, daß ihr System von polemischen Beziehungen fast in allen seinen Untersuchungen abhängig ist [4]).

1) Schmölders ess. p. 139. Damit stimmt die Inhaltsanzeige von Hammer's überein.

2) Schmölders ess. p. 140.

3) Namentlich im zweiten Theile scheint viel Positives vorzukommen. V. Hammer a. a. O. S. 1298.

4) Schmölders ess. p. 137.

In der Logik tragen die Motakhallim die gewöhnlichen Regeln des Aristoteles vor. Auf der einen Seite wird die Wahrheit unserer sinnlichen Wahrnehmung behauptet, auf der andern Seite die Nothwendigkeit die Erkenntnisse unseres Verstandes von der sinnlichen Wahrheit zu unterscheiden. Es ist wahr, wir täuschen uns oft, wenn wir in Beurtheilung der Dinge von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehn; aber das ist nicht Schuld der Sinne, sondern nur der Einbildungskraft, welche ihre Bilder unsern Vorstellungen beimischt [1]). Doch alle Sinneneindrücke gewähren uns nur eine Erkenntniß des Besondern und des Zufälligen; wir würden keine allgemeine Erkenntniß haben, wenn der Verstand nur aus den Sinnen flösse [2]). Die Motakhallim sehen daher den Verstand als die Quelle einer unmittelbaren Erkenntniß an. Er erkennt die allgemeinen Gesetze, welchen die Materie, das Besondere in unserm Denken unterworfen ist. Die Begriffe und Grundsätze, nach welchen wir alle Dinge beurtheilen, stammen aus ihm; sie sind ihm angeboren oder angeschaffen; denn sie wohnen uns ursprünglich bei und wir fühlen kein Bedürfniß sie erst außerhalb unserer Seele zu suchen. Dergleichen ursprüngliche Erkenntnisse anzunehmen fühlen die Motakhallim um so mehr sich gedrungen, weil sie sonst befürchten müßten kein Kennzeichen des Wissens zur Prüfung ihrer Gedanken zu besitzen und deswegen genöthigt zu sein in der Aufsuchung der Wahrheit in einem nie endenden Kreise sich herumzubewegen. Von der andern Seite aber sind auch diese ursprünglichen Gedan-

1) Ib. p. 142 sqq.
2) L. l.

ken unſeres Verſtandes nicht ausreichend für die Wiſſenſchaft; denn ſie beſchränken ſich nur auf einen kleinern Kreis von Sätzen. Von den urſprünglichen Erkenntniſſen müſſen wir die erworbenen unterſcheiden. Dieſe bieten uns zunächſt die Sinne und die innere Erfahrung von uns ſelbſt dar [1]), alsdann aber auch die Anwendung, welche wir von unſern allgemeinen Grundſätzen des Verſtandes auf das Beſondere machen. Hieraus entſpringt die Wiſſenſchaft [2]).

Daß dieſe Grundſätze allgemein und von Anfang an unter den Motakhallim verbreitet waren, wagen wir nicht zu behaupten. Sie haben das Anſehn, als wären es Ergebniſſe, zu welchen man kam, als die Dogmatik mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie bis auf einen gewiſſen Grad ſich auseinandergeſetzt hatte. Früher möchte wohl ein heftigerer Streit zwiſchen beiden ſtattgefunden haben, in welchem auch wohl die erſten Grundſätze der Wiſſenſchaft von den Motakhallim nicht unangegriffen blieben. Wir können davon noch die Spuren in den Angriffen finden, welche El-Gazali nach dem Vorgange der Motakhallim gegen die Philoſophen richtete [3]). Und ſo möchten wir auch nicht behaupten, daß es aus der Luft gegriffen ſei, wenn Moſes Maimonides den Motakhallim vorwirft, ſie hätten das Zeugniß der Sinne verworfen [4]).

1) Schmölders ess. p. 142. Les notions transmises par les sens et puis les notions individuelles. Dieſer Ausdruck iſt dunkel; die Beiſpiele zeigen aber, daß er die innern Wahrnehmungen bezeichnen ſoll. Cf. p. 169.

2) Ib. p. 141 sq.

3) Averr. destr. destr. fol. 9 col. 4. Venet. 1552.

4) Doct. perpl. I, 73 p. 148; 150; 164. S. dagegen Schmöl-

Über die Anwendung der allgemeinen Grundſätze des Verſtandes auf die beſondern Erkenntniſſe, welche uns unſere Wahrnehmungen darbieten, ſcheinen die Motakhallim nur die Regeln des Ariſtoteles gegeben zu haben. Sie hoben dabei beſonders hervor, daß die allgemeinen Begriffe und Grundſätze des Verſtandes nicht weiter durch wiſſenſchaftliche Behandlung zu erklären wären, weil ſie als unmittelbare Erkenntniſſe auch klar ſein müßten [1]), und ſcheinen dieſe Lehre ſehr weit ausgedehnt zu haben, indem ſie auch Begriffe wie Seele, Verſtand und dergl. für einfache und unerklärbare Begriffe ausgaben [2]). Auf ſolche Vorausſetzungen angeborner Begriffe oder unmittelbarer Anſchauungen des Verſtandes ſtützten ſie ihre Philoſophie.

Das Eigenthümliche ihrer Lehre tritt erſt in ihren Unterſuchungen über die Natur der Dinge heraus. In dieſer gehen ſie von dem ſtrengen und unvermittelten Gegenſatze zwiſchen Sein und Nicht-Sein aus, indem ſie nichts Mittleres zwiſchen ſeinen beiden Gliedern anerkennen. Sie behaupten, unſer unmittelbares Bewußtſein bezeuge uns, d. h. es liege in den angebornen Begriffen unſeres Verſtandes, daß alles, was von unſerer Vernunft gedacht werden kann, entweder iſt, oder nicht iſt [3]).

---

ders ess. p. 144 not. Wenn die Auszüge bei v. Hammer S. 1292. ſagen, die Aſchariten leugneten die Wahrheit der Wahrnehmung nicht, ſo ſcheint dies eine Verſchiedenheit der Meinungen über dieſen Punkt bei den Motakhallim vorauszuſetzen. Vergl. hierüber meine Abhandl. über unſere Kenntniß der Arab. Phil. S. 24.

1) Schmölders ess. p. 141.

2) Ib. p. 145.

3) Ib. p. 146. Le connu, c'est-à-dire ce qui se trouve dans l'entendement, est réel ou ne l'est pas. Ib. p. 150. No-

Dieſen Satz hatten ſie, wegen der Folgerungen, welche daraus gezogen wurden, gegen die Einwürfe ihrer Gegner zu vertheidigen. Wir erwähnen nur einen Einwurf. Wenn wir einem Dinge Sein und eine gewiſſe Eigenſchaft beilegen, einem andern Dinge Sein und eine andere Eigenſchaft, ſo ſind beide Dinge das, was ſie ſind, durch ihre unterſcheidenden Eigenſchaften, beide ſind aber auch durch ihre Theilnahme am Sein. Wäre nun das Sein nichts, ſo würde den Dingen kein Sein zukommen; wäre es etwas, ſo würde es zu den unterſcheidenden Eigenſchaften gehören; es bleibt alſo nur übrig anzunehmen, daß es weder nichts noch etwas ſei, und es mithin als etwas Mittleres zwiſchen Sein und Nichtſein zu ſetzen. Dieſem Einwurfe begegneten die Motakhallim dadurch, daß ſie darauf aufmerkſam machten, nicht alles ſei etwas, das Sein liege vielmehr nur dem Etwas zu Grunde [1]). Man ſieht, daß dieſe Löſung den Unterſchied zwiſchen Subſtanz und Eigenſchaft vorausſetzt und auf den Streit der Motakhallim mit den Muatazile über die Eigenſchaften Gottes hinweiſt. Dieſer Unterſchied wird auch dazu benutzt das Gemeinſchaftliche zwiſchen Gott und den Geſchöpfen zu leugnen. Denn da das Sein keine Eigenſchaft iſt, ſo iſt es auch unerlaubt es als das Allgemeine, wel-

---

tre conscience immédiate nous informe deja, que tout ce qui a du rapport avec notre raison possède ou non une existence effective et des qualités particulières quelles qu'elles soient, en sorte qu'il n'y a pour nous que réalité et non-réalité, être et non-être.

1) Ib. p. 151 sq. Die Argumentation iſt bei Schmölders nicht völlig entwickelt.

ches allen Dingen zukäme, anzuſehen, und es darf daher nicht geſagt werden, daß es Gott und den Geſchöpfen gemein [1]). Das Sein iſt unabhängig von dem, was die Dinge ſind; es iſt nur in unſerm Verſtande, welcher es ſetzt [2]).

In dieſem ſtrengen Gegenſatze zwiſchen Sein und Nichtſein wird doch das Nichtſein als etwas Denkbares betrachtet. Es bezeichnet den Schein, welcher in unſerm Denken beſtändig mit der Wahrheit ſich miſcht. Es iſt uns wohl bekannt und beſtändig ſind wir genöthigt darauf wieder zurückzukommen. Die Motakhallim erklären es als das, was kein äußeres Beſtehn hat, ſondern nur in unſerm Denken, in unſerm Verſtande ſich vorfindet [3]).

Dieſe Bemerkung drückt ſehr gut das ganze Verfahren der Motakhallim aus, welches auf nichts anderes ausgeht als den Schein, welcher in unſeren Vorſtellungen mit der Wahrheit der Dinge ſich zu verbinden pflegt, von ihr abzulöſen. Sie wenden dies Verfahren beſonders auf die Kategorien des Ariſtoteles an, indem ſie unter ihnen ſolche unterſcheiden, welche Dinge oder etwas von den Dingen, und ſolche, welche nur Verhältniſſe ausſagen. Zu den erſtern zählen ſie zunächſt nur die drei erſten Kategorien, die Subſtanz, die Quantität und die Qualität, zu den letztern die ſieben letzten. Alle

1) Ib. p. 154.

2) Ib. p. 148. L'entité existe isolément de la réalité exterieure, c'est à dire elle n'a de réalité que dans notre esprit.

3) Ib. p. 171. Il est des choses qui, sans avoir une réalité exterieure, existent dans notre esprit; or, ces choses nous sont bien connues et nous sommes même continuellement obligés d'y récourir.

Verhältniſſe aber drücken kein wahrhaftes Sein aus, ſondern nur Begriffe, welche allein in unſerm Verſtande ſind. Die Beweiſe, welche ſie dafür anführten, ſind uns nur unvollſtändig bekannt; doch ſieht man aus den angeführten Gründen die Richtung ihrer Lehre deutlich hindurch. Weil das Verhältniß weder dem einen, noch dem andern Dinge, welche in ihm ſtehen, zugeſchrieben werden kann, ſo fehlt ihm ein Subject, ohne welches es nicht ſein kann. Wollte man ihm ein Subject geben, welches außer jenen Dingen wäre, ſo müßte dasſelbe wieder in einem Verhältniß zu ihnen gedacht werden, welches ohne Subject wäre, für welches man alſo ein zweites Subject zu ſuchen hätte, und man würde auf dieſe Weiſe in das Unendliche geführt werden [1]). Es liegt hierbei die Vorausſetzung zum Grunde, daß ein jedes reale Prädicat auch ein reales Subject vorausſetze, wie denn die Aſchariten den Satz aufſtellten, daß kein Accidens ohne Subſtanz, keine Subſtanz ohne Accidens ſein könne, indem ſie unter Accidens ein jedes Prädicat, auch weſentliche, auch verneinende Prädicate verſtanden [2]). Nicht ohne Scharfſinn ſcheinen ſie dabei ihre Angriffe auch gegen die Wahr-

1) Schmölders ess. p. 160 sqq. Si — — la catégorie du rapport — — embrassait des êtres réels, on les trouverait nécessairement dans un objet quelconque; car le rapport n'existe pas, comme tel, par lui-même. Or, s'il se trouvait réellement dans un objet, son existence dans cet objet constituerait un autre rapport qui à son tour exigerait pour fond un autre sujet et ainsi jusqu'à l'infini. Der Beweis iſt bei Schmölders nicht genau ausgeführt.

2) Es folgte ihnen daraus, daß jede Subſtanz mehrere Attribute oder Accidenzen haben müſſe. Mos. Maim. doct. perpl. I, 73. p. 148. pr. IV; VIII; p. 152.

heit der einzelnen Arten der Verhältniſſe gerichtet zu haben, welche in den ſieben letzten Kategorien des Ariſtoteles ausgedrückt ſind. So beſonders gegen die Verhältniſſe des Thuns und des Leidens zwiſchen verſchiedenen Dingen oder gegen das urſachliche Verhältniß. Die Angriffe, welche ſpäter Algazel gegen den Begriff der urſachlichen Verbindung richtete, ſind nach dem Averroes von den Redenden entnommen, welche dabei beſonders das in das Auge gefaßt zu haben ſcheinen, daß die Wirkſamkeit eines Dinges auf ein anderes weder dem Wirkenden noch dem Leidenden zugeſchrieben werden könne, weil keins von beiden ohne das andere die Wirkung hervorbringen oder empfangen würde [1]).

Unter den Kategorien, welche nur ein Verhältniß ausdrücken, befinden ſich aber auch die Kategorien des Wo und des Wann oder des Ortes und der Zeit, und jeder ſieht, wie dieſelben auch auf die Kategorien der Quantität zurückwirken müſſen. Wenn wir einem Dinge einen Ort zuſchreiben, ſo iſt damit nichts weiter ausgeſagt, als et-

1) Schmölders ess. p. 161. Le même raisonnement peut encore s'appliquer à la catégorie de l'action; car n'étant point substance elle même, il faudrait qu'elle soit accident, soit dans l'agent, soit dans l'effet. Das Folgende iſt mir unverſtändlich. Etwas beſſer erſieht man die Gründe aus Algazel's destr. philosophorum. Daß dieſer die Gründe der Motakhallim gebrauchte, ſieht man aus Averr. destr. destr. fol. 56. col. 4. Schmölders hat auch nicht angegeben, daß dieſe Beſtreitung der urſachlichen Verbindung, welche er freilich gar nicht unter dieſem Geſichtspunkt auffaßt, nur die ſinnlichen oder geſchaffenen Dinge betrifft, nicht das Verhältniß des Schöpfers zum Geſchöpf. Dieſe Beſchränkung erſehen wir aus Averr. destr. destr. fol. 27. col. 1; fol. 45. col. 4; fol. 56. col. 3.

was, was nur in unſerm Verſtande iſt. Was wir oben nennen, iſt eben ſo gut unten; was von den Dingen in Beziehung auf ihren Ort bejaht werden kann, läßt ſich von ihnen auch verneinen, welches deutlich beweiſt, daß dadurch ihr Sein nicht ausgedrückt werden kann [1]). Dasſelbe gilt von den Beſtimmungen der Zeit. Sie dienen nur dazu eine Erſcheinung, deren Eintreten an ſich unbeſtimmt ſein würde, durch ihre Beziehung auf eine andere bekannte Erſcheinung zu beſtimmen [2]). Daher können Raum und Zeit nur den Dingen zugeſchrieben werden, welche lediglich im Verſtande ſind. Auch von den Zahlen gilt dasſelbe. Eine jede Zahl iſt in der Einheit gegründet; die Einheit eines Dinges iſt aber nur eine Abſtraction und kann nicht als ein beſonderes Attribut eines Dinges betrachtet werden, ſonſt würde ſie etwas von der Wahrheit oder dem Weſen des Dinges ausſagen [3]). So ſchwindet alle Quantität der Dinge dahin; ſie gehört nicht zum Seienden, ſondern iſt allein im Verſtande.

Das Ergebniß dieſer Unterſuchungen über die Kategorien iſt alſo, daß nur Subſtanz und Qualität als das wahrhafte Sein anzuerkennen ſind, das Seiende und das, was es iſt, oder das Subject des Urtheils und das, was von ihm ausgeſagt wird als in ſeinem Weſen haftend. Die Polemik der Motakhallim gegen die übrigen Kategorien ſtrebt unſtreitig nur dahin das Sein eines jeden Dinges rein an ſich ohne alles Verhältniß zu irgend einem

1) Schmölders ess. p. 162.
2) Ib. p. 163 sqq.
3) Ib. p. 166.

andern darzuſtellen. Daher wird uns verboten die Kategorien, welche das Was eines Dinges nicht ausdrücken, mit dem Gedanken dieſes Dinges zu verbinden, wenn wir das Ding in ſeiner Wahrheit erkennen wollen. So wie andere Philoſophen darauf ausgegangen ſind das Ding an ſich ohne alle Vermiſchung mit ſeinen Verhältniſſen zu denken, welche es nur in unſern Gedanken annehme, ſo haben auch die Motakhallim im Sinn jeden Gegenſtand von dem Fremdartigen zu entkleiden, welches äußerliche und unweſentliche Verhältniſſe in der unreinen Vorſtellungsweiſe unſeres Verſtandes ihm zuzumiſchen pflegen. Jedem Dinge ſoll nur das ihm Eigene zukommen [1]). Daß es hiermit beſonders auf die Beſeitigung des urſachlichen Verhältniſſes abgeſehn ſei, möchte aus dem Vorigen als eine wahrſcheinliche Vermuthung ſich herausſtellen, welche wir bald beſtätigt ſehen werden [2]).

Die beiden Kategorien, welche den Motakhallim übrig bleiben, denken ſie nun aber als nothwendig mit einander verbunden, wie ſchon bemerkt wurde. Sie drücken dies

---

1) Ib. p. 148. Les entités sont, selon l'avis unanime des savants, distincles de tout alliage séparable ou inséparable. — — Il est donc impossible de dire du noir qu'il est un, plusieurs etc., mais seulement qu'il est noir.

2) Ich führe zum Beweiſe noch etwas aus Algazel destr. destr. fol. 56 col. 2 an, was Averroes aus der Lehre der Redenden herleitet: Copulatio autem inter id, quod reputatur ad modum causae, et id, quod reputatur causatum, non est necessaria apud nos, sed omnia duo, quorum hoc non est illud, nec illud hoc, et affirmatio unius non includit affirmationem alterius, nec negatio unius includit negationem alterius, non est ex necessitate esse unius esse alterius, nec ex necessitate privationis unius, ut privetur alterum.

in ihrer Eintheilung der Geſchöpfe aus, welche entweder umfaßt oder umfaſſend ſein ſollen [1]), d. h. Accidenzen oder Subſtanzen. Dies ſetzt voraus, daß jede Subſtanz mehrere Qualitäten umfaßt. Ihr Beweis dafür iſt, daß von je zwei entgegengeſetzten Begriffen je einer einer jeden Subſtanz zukomme [2]), indem ſie auch die negativen Accidenzen als Qualitäten rechnen. Dabei hat jedoch vielleicht auch noch der Gedanke ſein Spiel, daß die Accidenzen der Dinge ihrer Anſicht nach wechſeln, wärend die Subſtanzen von einigen der Motakhallim zwar für eben ſo vergänglich angeſehn wurden, wie die Accidenzen, von andern aber auch für bleibend. Daß dieſer Gedanke einen Einfluß auf jene Bezeichnungsweiſe ausgeübt habe, möchte deswegen wahrſcheinlich ſein, weil auch die Aſchariten, welche den ſtetigen Fluß der weltlichen Dinge nicht allein auf die Accidenzen, ſondern auch auf die Subſtanzen bezogen, doch annahmen, daß Gott dieſen ein Bleiben verleihe, indem er ſie wieder ſchaffe [3]).

Mit dieſem Gedanken an die unbedingte Flüchtigkeit der Accidenzen, welcher in dem Satz ausgedrückt wurde, daß kein Accidens zwei Zeitmomente, zwei Jetzt dauere [4]),

---

1) Schmölders ess. p. 166. Les êtres produits sont ou contenants ou contenus. Es kommt hier wieder manches vor, was man gern weitläuftiger erklärt geſehn hätte.

2) Moses Maim. doct. perpl. I, 73 p. 152. Omni subjecto necessario inesse alterutrum duorum contrariorum.

3) Die verſchiedenen Meinungen hierüber ſ. b. Averr. destr. fol. 19.

4) Ib. fol. 63 col. 1. Accidentia non permanent per duo tempora. Mos. Maim. doct. perpl. p. 148 pr. VI; Schmölders ess. p. 173.

verbindet ſich nun der Streit der Motakhallim gegen die Annahme, daß einem Dinge der Welt irgend ein Vermögen, irgend eine Macht zugeſchrieben werden könne. Denn wenn ein geſchaffenes Ding eine Macht hätte etwas hervorzubringen, was noch nicht iſt, ſo würde dieſe Macht auch bleiben müſſen auf die Zeit, in welcher ſie nun wirklich hervorbrächte [1]). Man ſieht, hier iſt die Rede nicht von der urſachlichen Verbindung zwiſchen dem einen und dem andern Dinge, welche ſchon früher verworfen wurde, ſondern von der zeitlichen Folge eines Zuſtandes, welcher die Macht haben ſoll den andern hervorzubringen; auch die Möglichkeit, daß ein Ding etwas in ſich erzeuge, ſoll dadurch abgeſchnitten werden [2]). Dieſer Streit gegen alle Arten des Vermögens entweder auf ſich oder auf etwas anderes zu wirken knüpfte ſich aber auch noch an andere Punkte in der Lehre der Motakhallim an. Sie hatten es hier unſtreitig mit dem Mittelpunkte der Ariſtoteliſchen Lehre zu thun, welche vor allen Dingen den Gegenſatz zwiſchen Vermögen und Wirklichkeit, zwiſchen Materie und Form feſthalten zu müſſen glaubt. Zwar gebrauchen auch ſie dieſen Gegenſatz, aber nach ihrer Weiſe, nur zur Polemik, nur um ihn aufzuheben. Ihrer Anſicht nach giebt es nur immaterielle Dinge, in welchen kein Vermögen weder zu leiden noch zu thun iſt; unter dem Körperlichen, welches aus Materie und Form zuſammengeſetzt ſein ſoll, verſtehen ſie nur eine Verbindung von Dingen, auf deren

1) Schmölders p. 173. Si la puissance (qui n'est qu'un accident) durait jusqu'à l'action, elle subsisterait plus d'un instant, et cela est incompatible avec la notion d'accident.

2) Averr. destr. destr. fol. 37 col. 1.

Wahrheit wir kommen, wenn wir ſie auflöſen, und alsdann bleiben uns nur Subſtanzen übrig, welche keine Materie und keine Form haben [1]). Von dieſer Seite jedoch ſcheinen die Motakhallim ihren Streit weniger verfolgt zu haben, als von der Seite der gewöhnlichen Vorſtellung, welche den Dingen dieſer Welt ein Vermögen beilegt. Nach ihrem oberſten Grundſatze, welcher zwiſchen Sein und Nichtſein nichts Mittleres zuläßt, mußten ſie ein jedes Vermögen für ein bloßes Gebilde unſerer Vorſtellung anſehn. Wir unterſcheiden Mögliches und Unmögliches; das Letztere aber iſt eine bloße Verneinung, welche den Widerſpruch erkennend ihn als nicht denkbar ſetzt; das erſtere iſt dadurch, daß es einen ſolchen Widerſpruch nicht in ſich enthält, um nichts mehr wirklich vorhanden, als das Unmögliche; vielmehr liegt in ſeinem Begriffe, daß es nicht wirklich iſt [2]). Möglichkeit ſchreibt man einem Dinge nur zu, ſo lange es nicht wirklich, nicht da iſt; ſobald es erſchienen iſt, iſt für dasſelbe die Möglichkeit nicht mehr vorhanden, ſondern es iſt wirklich [3]). Ein Vermögen zu ſein vor ihrem Sein, ein Vermögen in Thätigkeit ſich oder etwas anderes zu ſetzen vor dieſer Thätigkeit muß daher der Subſtanz durchaus abgeſprochen werden; was wir Vermögen oder Macht eines Dinges nennen, iſt nur ein Accidens, welches zugleich iſt mit der

1) Schmölders ess. p. 177.

2) Ib. p. 147 sq.; 155. Possible est ce qui peut être et ne pas être, sans que notre raison soit contrainte de trouver absurde l'un ou l'autre cas. Il est clair, au reste, que la possibilité n'est ni réelle, ni non-réelle, mais seulement une notion de notre esprit.

3) Ib. p. 159.

Wirklichkeit der Handlung, welche dem Vermögen oder der Macht beigelegt wird [1]). Am ſtärkſten ſetzt ſich dieſe Lehre natürlich der Anſicht entgegen, daß wir ein reines Vermögen der Dinge zu ſein vor ihrem Sein anzunehmen hätten, alſo eine Materie, aus welcher ſie hätten geſchaffen werden können [2]).

Die Unterſuchungen der Motakhallim über die Verſchiedenheiten der Dinge in dieſer Welt ſchließen ſich meiſtens an die Eintheilungen der Ariſtoteliſchen Philoſophie. Wir können uns daher enthalten darüber ſehr in das Einzelne einzugehn, beſonders weil hierbei auch vieles vorkommt, was ſie wohl nur vorläufig annahmen. Doch müſſen wir die Hauptunterſchiede erwähnen, weil ſie Eigenheiten ihrer Lehre berühren. Nach ihrer Ueberzeugung, daß die ſinnliche Wahrnehmung eine wahre Erkenntniß des Seienden gewähre, legen ſie den Dingen auch ſinnliche Accidenzen bei, ja ſchreiben ihnen Bewegung und Ruhe, Verbindung und Trennung zu, ohne ſich durch den Zweifel ſtören zu laſſen, ob dieſe Dinge vielleicht nur Verhältniſſe ſein möchten. Ebenſo finden ſie in der Seele Unwiſſenheit und Wiſſenſchaft als etwas unmittelbar in der Wahrnehmung Gegebnes, obwohl hierüber verſchiedene Meinungen vorgekommen zu ſein ſcheinen. Außerdem wiſſen ſie noch eine Menge anderer Accidenzen in der Seele nachzuweiſen [3]). Offenbar iſt dieſer Theil ihrer Lehre nicht ſehr ſorgfältig von ihnen ausgebildet worden.

Tiefer geht ſie in die Unterſuchung über die Subſtan-

1) Ib. p. 173.
2) Ib. p. 158 sq.
3) Ib. p. 167 sq.

zen dieſer Welt ein. Sie theilen dieſelben in theilbare und einfache Subſtanzen ein. Die theilbaren Subſtanzen ſind Körper. Man ſpricht zwar auch von einfachen Körpern, wie von den Geſtirnen, den Elementen; doch heißen dieſe nur ſo, weil ſie aus gleichartigen Theilen zuſammengeſetzt ſind; zuſammengeſetzt ſind ſie darum doch [1]). Die einfachen Subſtanzen ſind aber theils geiſtige Dinge, theils die einfachen Theile der zuſammengeſetzten Körper. Man ſieht, daß die Motakhallim durch dieſe Eintheilung auf die Annahme von Atomen oder Monaden geführt werden. Zwar ſcheinen ſie nicht ganz ohne Streit der Meinungen hierüber geblieben zu ſein, doch wird die Behauptung, daß der zuſammengeſetzte Körper in eine beſtimmte Zahl kleiner Theile, welche nicht weiter getheilt werden können, zerlegbar ſei, für die verbreitetſte unter den Dogmatikern angeſehn [2]). Die Beweiſe, welche für dieſe Meinung beigebracht wurden, ſcheinen von keiner andern Art geweſen zu ſein, als die Beweiſe der Griechiſchen Atomiſten. Die Motakhallim legen dabei beſonderes Gewicht auf die Sätze, welche ſie zu wiederholen nicht müde werden, daß man im Denken nicht in das Unendliche gehn könne, daß im Materiellen nichts Unendliches anzuerkennen ſei [3]), Sätze, welche von den Ari-

1) Ib. p. 175; 181.

2) Ib. p. 175. La plûpart des Dogmatiques supposent, que les corps simples consistent en de petites parcelles, qui ne subissent aucune division ultérieure de manière, que ces parcelles sont en nombre fini. Ohne Beſchränkung legen dieſe Lehre Averroes (epit. metaph. fol. 169 col. 3) u. Moſes Maimonides (doct. perpl. I, 73 p. 149) den Motakhallim ihrer Zeit bei.

3) Schmölders ess. p. 180.

ſtotelikern entnommen, nur folgerichtiger von den Motakhallim gebraucht wurden, als von ihren Gegnern. Ihre Vorſtellung aber von den Atomen hat weniger Ähnlichkeit mit den Vorſtellungen der Griechiſchen Atomiſten, als mit dem, was die Pythagoreer oder was Leibnitz von den Monaden lehrten. Denn da ſie alle Körper für zuſammengeſetzte Subſtanzen erklärten, ſo ſind ihnen die einfachen Subſtanzen, aus welchen die Körper beſtehen, nicht etwa kleinere Körper, ſondern jede untheilbare Subſtanz iſt unkörperlich. Sie ſcheinen dieſe untheilbaren Subſtanzen als Punkte in der körperlichen Zuſammenſetzung betrachtet und behauptet zu haben, daß ſie erſt in der Zuſammenſetzung Quantität und Körperlichkeit annähmen [1]).

Mit der Erklärung der Körper aus untheilbaren, einfachen Subſtanzen verband ſich ihnen auch die Annahme eines Leeren, deſſen Vorhandenſein ſie hauptſächlich aus der Möglichkeit der Bewegung zu beweiſen ſuchten [2]). Doch konnten ſie das Leere für keine Subſtanz ausgeben, weil ihm kein Accidens zukommt. Sie erklärten es für eine bloße Verneinung, welche nur in unſerm Verſtande ſich finde und nichts als eine Möglichkeit ſetze [3]).

---

1) Ib. p. 176. Le point est, suivant les philosophes, une chose réelle, mais indivisible or, s'il est substance, comme nous le croyons, notre problème est résolu. Ib. p. 183. Toute chose indivisible est incorporelle. Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 149. Compositum fieri quantum et ipsum (ἄτομον sc.) corpus, ita ut, si duo tantum ejusmodi atomi conjungantur, unumquodque illorum (post conjunctionem) fiat corpus ac per consequens deinde duo sint corpora, juxta quosdam ipsorum.

2) Schmölders ess. p. 179.

3) Ib. p. 148; 180.

Man sieht, daß diese Sätze die Annahme zusammengesetzter Substanzen, die Behauptung, daß Körper Substanzen wären, wieder aufheben. Körper sind nur Sammlungen von Substanzen, welche neben einander erscheinen. Sie bilden kein Ganzes, sondern stellen sich nur unserer Vorstellung als ein Ganzes dar, so lange wir nicht im Stande sind ihre Bestandtheile zu unterscheiden. Die Accidenzen, welche wir einem Körper beilegen, sind ihm nicht eigenthümlich, als einem Ganzen, sondern sie gehören den Atomen an, aus welchen der Körper besteht [1]). Es liegt nur in der polemischen Haltung der Arabischen Dogmatik, daß sie Körper einstweilig als Substanzen setzt, um nachher darzuthun, daß diese Annahme unrichtig sei.

Von den Körpern werden nun geistige Substanzen unterschieden. Zu ihnen zählen die Motakhallim unsere vernünftige Seele, deren Einfachheit und Immaterialität sie daraus zu beweisen suchen, daß sie das Einfache zu denken und Entgegengesetztes zu gleicher Zeit zu erkennen im Stande sei [2]). Die Aufzählung der verschiedenen Arten geistiger Substanzen entnehmen sie nach ihrer Gewohnheit aus den Lehren der Philosophen, knüpfen aber daran ihre Kritik an, welche uns in unsern Überlieferungen jedoch nicht vollständig mitgetheilt ist. Wir sehen nur, daß sie die reinen Intelligenzen der Philosophen nicht zugeben wollen, indem sie dagegen auf Stellen der heiligen Schrift sich berufen [3]). Wahrscheinlich gehn sie dabei auch von allgemeinen Grundsätzen aus; denn auch von unserer

1) Moses Maim. doct. perpl. I, 73 p. 152.
2) Schmölders ess. p. 182 sq.
3) Ib. p. 185.

Seele behaupten ſie, daß ſie nothwendig mit dem Leibe verbunden ſei, weil dieſer als die Bedingung ihrer Erſcheinung zu betrachten. Obgleich unſerer Seele Thätigkeiten, welche unabhängig vom Leibe ſind, wie das Erkennen des Ueberſinnlichen, zugeſchrieben werden, ſo behaupten die Motakhallim doch, daß ſie mit dem Leibe ſich vereinige, wie der Liebende mit der Geliebten, weil ſie nur vermittelſt des Leibes der ſinnlichen Luſt genieße und zu der Vollkommenheit ihrer Vernunft gelange [1]). Das Band zwiſchen der Seele und dem Leibe ſuchen ſie im organiſchen Geiſte, welcher durch die feinſten Nahrungstheile geleitet werde, oder in den organiſchen Thätigkeiten, welche die Seele vermittelſt des Körpers ausübe und welche von ihnen beſonders an die verſchiedenen Hölungen des Gehirns angeſchloſſen werden [2]). Auch hierin wiederholen die Motakhallim die Lehren der Philoſophen; wie ſie damit verfahren ſein mögen um jene Unterſcheidungen und Lehren mit dem Syſteme ihrer eigenthümlichen Meinungen in Uebereinſtimmung zu ſetzen, davon verrathen unſere Auszüge nichts. Doch muß man wohl annehmen, daß ſie die Verbindung zwiſchen Seele und Leib in ähnlicher Weiſe betrachteten, wie die Verbindung zwiſchen den untheilbaren und unkörperlichen Monaden, welche, wie ſchon angegeben wurde, nur in ihrem Verhältniſſe zu einander, ſich zu Körpern ausdehnen ſollten. Dieſe Vorſtellungsweiſe gab ihnen unſtreitig an die Hand zwiſchen der einfachen Subſtanz der Seele und den Mo-

1) Ib. p. 183; 185.
2) Ll. ll.

naden, aus welchen der Leib zuſammengeſetzt iſt, keinen Gegenſatz gelten zu laſſen, welcher der Denkbarkeit ihrer Verbindung einen Widerſpruch entgegenſetzen könnte.

Parallel mit ihrer Annahme von Atomen zur Erfüllung des Raumes läuft nun ihre Annahme von andern untheilbaren Momenten, aus welchen die Zeit zuſammengeſetzt ſei. Daß auch dieſe Lehre mit der Ariſtoteliſchen Philoſophie in Zuſammenhang ſtehe, ſieht man daraus, daß ſie jedes ſolcher Zeitatome mit dem Namen des Jetzt bezeichnet [1]). Doch hat ſie ihren allgemeinen Grund darin, daß ſie einem jeden Accidenz, wie ſchon früher bemerkt wurde, nur die Dauer eines Augenblicks, alſo genauer geſprochen gar keine Dauer beilegten und die Zeit nur als etwas im Verſtande Vorhandenes anſahen. Man wird wenigſtens die Folgerichtigkeit dieſer Atomiſtik loben müſſen. Dem zeitlichen Daſein geſchieht in ihr dasſelbe Recht, welches dem räumlichen Daſein widerfährt; auf die Betrachtung beider wird die Forderung in gleicher Weiſe angewendet, daß alles Zuſammengeſetzte auf ſeine einfachen Beſtandtheile zurückzuführen ſei. Das unbeſtimmte Unendliche ließen ſie weder in der unendlichen Theilung des Räumlichen, noch des Zeitlichen zu. In der Welt haben wir nichts weiter anzuerkennen als Monaden mit ihren Accidenzen, welche weder eine räumliche noch eine zeitliche Ausdehnung haben.

Aus dieſer Überzeugung, daß ein Unbeſtimmtes nicht

1) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 149. Tertium principium est de tempore, quod dicunt componi ex multis nunc, h. e. ex multis temporibus, quae ob brevitatem durationis suae non possunt dividi.

ſein könne, fließt den Motakhallim dann auch natürlich die Behauptung, daß die Welt nicht unendlich weder im Raume noch in der Zeit ſei [1]). Einen beſtimmten Raum umfaßt ſie, vom Leeren umgrenzt; eine beſtimmte Zeit, weil ſie einen Anfang und ein Ende hat. Für den Anfang der Welt wird noch ein beſonderer Beweis angeführt, welcher auf der Unvereinbarkeit des Ewigen mit der Bewegung beruht. Wenn die Welt ewig ſein ſollte, ſo würde ſie entweder von Ewigkeit her in Bewegung geweſen ſein, oder ihre Bewegung würde angefangen haben. Wäre das Erſtere, ſo würde einer jeden Bewegung eine andere vorangegangen ſein und eben deswegen würde ſie nicht ewig ſein; denn das Ewige geſtattet nicht, daß ihm etwas vorausgehe. Wäre aber die Welt früher in Ruhe geweſen, ſo hätte ihr die Bewegung mitgetheilt werden müſſen; um ihr jedoch mitgetheilt zu werden, hätte ſie ſchon früher vorhanden ſein müſſen [2]). Dieſe Beweisart, wie wenig ſie an ſich bedeutet, giebt doch zu erkennen, daß die Motakhallim den Gegenſatz zwiſchen dem Ewigen und Zeitlichen im ſtrengſten Sinne faßten und keineswegs die unendliche Zeit mit der Ewigkeit verwechſeln mochten.

Wir haben nun hier eine Welt vor uns in beſtimmten Grenzen des Raumes und der Zeit, aus einer beſtimmten Zahl von Dingen beſtehend, ein jedes Ding

1) Schmölders ess. p. 180 sq. Schmölders bezieht dieſe Sätze nur auf die Körperwelt; es geht aber aus dem Vorigen hervor, daß die Motakhallim in ihren Begriff der Welt auch die geiſtigen Weſen mit einſchloſſen.

2) Ib. p. 178 sq.

eben ſo beſtimmt, jedes nur an ſich zu denken, eben ſo dieſe Dinge mit beſtimmten Qualitäten oder Accidenzen begabt, von welchen eine jede ohne Dauer, ohne Zuſammenhang mit Früherem oder Späterem iſt. Man kann den Gedanken einer ſolchen Welt auf die eine Forderung zurückführen, daß ein jedes ſchlechthin an ſich, in ſeiner Beſtimmtheit und ohne alles Verhältniß zu einem andern, in ſeiner nackten Wahrheit gedacht werden ſolle.

Aber die Motakhallim bleiben nicht bei dem Gedanken einer ſolchen Welt ſtehen. Indem ſie ihr einen Anfang zuſchreiben, fragen ſie auch, woher dieſer Anfang. Sie betrachten alle Dinge der Welt als hervorgebrachte, und indem ſie an die Lehre von der Schöpfung der Welt ſich anſchließen, theilen ſie zu oberſt alle Dinge in ſolche ein, welche urſprünglich ſind und von keinem andern Sein abhängig, und in ſolche, welche in der Zeit erſcheinen und hervorgebracht ſind, ſo daß ſie einer vorhergehenden Urſache bedürfen [1]). Das urſprüngliche Weſen iſt ihnen Gott, die zeitlichen Erzeugniſſe gehören der Welt an. Es muß hierbei bemerkt werden, daß die neuern Motakhallim dieſe Eintheilung ſchon in ihrer allgemeinen Lehre von den weltlichen Dingen vorbringen und demgemäß auch in dieſem erſten Theile ihres Syſtems vielerlei von Gott ſprechen, obwohl die Unterſuchungen über Gott erſt dem zweiten Theile zufallen ſollen. Sie bemerken ſelbſt,

1) Ib. p. 156. Selon nous les êtres sont ou primitifs, ce qui veut dire ne dépendant pas d'un autre être et n'ayant aucun prédécesseur, ou bien ils sont des êtres parus dans le temps, produits, formés, c'est à dire rédevables de leur existence à une cause précédente.

daß dies nur etwas Vorausgenommenes iſt [1]), welches nur durch die polemiſche Haltung ihrer Lehre entſchuldigt werden kann. Wir haben geſucht den Zuſammenhang ihrer Lehren von den weltlichen Dingen ohne Einmiſchung ihrer natürlichen Theologie zur Überſicht zu bringen.

Es iſt aber in der Darſtellung ihrer Lehre über Gott und ſein Verhältniß zur Welt noch eine andere, größere Schwierigkeit zu bemerken. Ihr Grundſatz, alle Kategorien, welche nur ein Verhältniß ausdrücken, bezeichneten nichts, was dem Seienden angehört, ſondern nur etwas im Verſtande Vorhandenes, hatte ſie zur Beſtreitung auch des urſachlichen Verhältniſſes geführt; nun gründen ſie aber doch ihren Unterſchied zwiſchen Gott und den weltlichen Dingen auf eben dieſes Verhältniß. Ja es wird uns geſagt, ſie wären hierin ſo weit gegangen den Begriff der urſachlichen Verbindung für einen unmittelbaren angeſchaffenen Begriff zu erklären, ohne welchen wir nichts begreifen würden. Nichts minder zogen ſie auch den Begriff des Möglichen, welches ſie ebenfalls für ein bloßes Verſtandesding erklärt hatten, in den Kreis jenes Unterſchiedes mit hinein, indem ſie den Grundſatz der urſachlichen Verbindung in der Formel ausſprachen, daß die möglichen Dinge ohne eine beſtimmte Urſache weder ſein, noch nicht ſein könnten [2]). Der Schein des Widerſpruchs

1) L. l.

2) Ib. p. 155 sq. Les êtres possibles ne peuvent ni exister ni ne pas exister sans une cause distincte. Cette qualité de l'être possible est admise par tout le monde; on dispute seulement sur sa valeur, c'est à dire, on se demande, si c'est une notion immédiate, ou si cette assertion a encore besoin d'une preuve. Or, il est évident que nous savons cela immédiatement:

iſt hier ſo augenfällig, daß man Abhülfe zu ſuchen nicht umhin kann. Es iſt offenbar, daß wenn die Motakhallim den Begriff der urſachlichen Verbindung für die Dinge der Welt verwarfen, unter derſelben etwas anderes verſtanden wurde, als unter dem Verhältniſſe zwiſchen dem Schöpfer und dem Geſchöpfe. Denn nach jenem Begriffe ſoll ein Ding in einem andern vorhandenen Dinge oder auch in ſich ſelbſt aus einem vorhandenen Vermögen etwas zur Wirklichkeit bringen, wärend der Schöpfer in keinem vorhandenen Dinge aus deſſen Vermögen etwas hervorbringt, ſondern, wie der Ausdruck der alten Ueberſetzungen iſt, ein völlig Neues macht, und eben ſo wenig in ſich etwas Neues zur Wirklichkeit bringt; denn die Aſchariten wenigſtens leugneten, daß Gott das Subject ſeiner Schöpfungen ſei; die Schöpfung iſt für Gott nichts Neues, ſondern nur etwas für das Geſchaffene, für die neuen Dinge [1]). Auf dieſen Unterſchied zwiſchen dem ſchaffenden Grunde und der wirkenden Urſache mochten die Motakhallim ſich berufen, wenn ſie dieſe leugneten, jene behaupteten. Sie ſahen dabei auch beſonders dar-

---

car la réalité ayant autant de prise sur un être possible avant son apparition que la non-réalité, il faut absolument supposer un motif qui détermine l'existence ou la non-existence de cet être. Sans cette supposition nous ne comprendrions aucune chose quelle qu'elle fût. Le principe de causalité est donc un principe immédiat. Ib. p. 185 sq.

1) Averr. destr. destr. fol. 50 col. 4. Quare ergo negatis, quin sit antiquum primum subjectum innovationum? Assaria autem secta hoc negavit, quoniam omne id, in quo sunt innovationes, apud eos est innovatum. Es iſt ein gewöhnlicher Ausdruck bei den Arabiſchen Philoſophen Gott oder auch die Materie das antiquum, die Welt das novum zu nennen.

auf, daß die wirkende Urſache nothwendig verurſache, und mochten eben hierauf ihre Anſicht bauen, daß ſie nicht wahre Urſache ſei; denn die Mittelurſachen leugneten ſie [1]; Gott dagegen iſt ihnen freie Urſache aller ſeiner Geſchöpfe und daher der wahrhaft Bewirkende [2]. Außerdem aber haben wir auch darauf zu achten, daß der Begriff des Möglichen, deſſen Wahrheit für die Dinge der Welt auf der einen Seite angenommen, auf der andern Seite geleugnet wird, einen Doppelſinn enthält. Er wird von den Motakhallim nur zugelaſſen, inwiefern er das Bedingte, von einem Andern Abhängige bezeichnet; als ein bloßes Verſtandesding gilt er ihnen, ſofern er das, was kein wirkliches Daſein hat, das Mögliche im eigentlichen Sinn bezeichnet. Vielleicht ſind beide Begriffe nur in den Ueberſetzungen in Verwirrung gerathen. Schwieriger aber iſt es die Beſtreitung der Verhältnißbegriffe überhaupt, wie wir dieſelbe bei den Motakhallim gefunden haben,

1) Delitzſch Anekd. S. 19.

2) Averr. destr. destr. fol. 45 col. 4. Et secta Assaria negavit causas sensibiles — — et posuit causam entitatis sensibilis ens non sensibile specie generationis non apparentis et non sensibilis in causis et causatis. Mos. Maim. doct. perpl. I, 69 in. Philosophi — — vocant deum opt. max. causam primam, a qua appellatione celebres et famosi scriptores e Loquentium secta valde abhorruerunt eumque agens et efficientem vocitare maluerunt, existimantes magnam inter causam et agens esse differentiam. Dixerunt enim, si dicamus causam, sequitur necessario esse aliquod ipsius causatum et effectum atque ita mundum esse aeternum et a deo necessario creatum. Si vero dicamus efficiens vel agens, non statim sequitur necessaria alicujus operis vel effecti existentia, quia efficiens potest esse ante opus et effectum suum, immo non potest cogitari efficiens, nisi cogitetur praecedere opus et effectum suum.

mit der Behauptung eines ſolchen Verhältniſſes, wie es die Lehre von der Schöpfung zwiſchen Schöpfer und Geſchöpf ſetzt, ohne Widerſpruch zu vereinen. Es iſt wahrſcheinlich, daß ſie hierüber auf das Ueberſchwengliche im Begriff Gottes ſich beriefen. Wenn auch Äußerungen von ihnen angeführt werden, welche der Ueberſchwenglichkeit Gottes im Allgemeinen nicht das Wort reden [1]), ſo haben wir doch ſchon früher bemerkt, daß ſie das unbedingte Sein Gottes in einem andern Sinn gedacht wiſſen wollten, als das Sein der bedingten Dinge [2]). Doch die Ergebniſſe ihres Streites gegen die Verhältnißbegriffe mußten ſie hierdurch nothwendig beſchränken. Sie fanden alle Verhältniſſe unter den Dingen undenkbar, weil ſie kein Subject hätten, in welchem ſie gegründet wären. Ein ſolches Subject glaubten ſie nun aber in Gott gefunden zu haben, welcher in der Schöpfung der Dinge ſie nach ſeinem Gefallen verbindet oder getrennt hält [3]). Ob ſie nun aber auch weiter gegangen ſind ſich zu fragen, wie das Verhältniß Gottes zur Welt denkbar ſei, oder ob ſie es für ſchlechthin undenkbar erklärt haben, darüber fehlen uns die Angaben.

---

1) Schmölders ess. p. 186 sq.

2) Ib. p. 154. On a tort de dire, que l'être nécessaire de lui-même égale, quant à sa réalité, les autres êtres et qu'il ne s'en distingue que par sa nécessité.

3) Mos. Maim. doct. perpl. I, 74 p. 166 sq. Quocirca, quod videmus quasdam (sc. substantias) congregari, quasdam vero separari et quasdam alternatim nunc congregari nunc separari, argumento hoc est substantias istas opus habere aliquo, qui congregat illas, quae congregantur, et qui separet illas, quae separantur. Atque illud dicunt certissimam esse probationem mundum esse de novo creatum.

Begriffe des nothwendigen Weſens liegen, unterſcheiden ſie noch andere, welche ihm als Schöpfer und thätigem Weſen zukommen. Hierzu gehört ſeine Macht, welche weſentlich mit ſeinem Willen zuſammenhängt, denn er iſt freier Grund ſeiner Geſchöpfe und ſeine Macht beſteht in der Fähigkeit nach Willkür handeln oder nicht handeln zu können [1]). Wille aber ſetzt auch Wiſſenſchaft voraus, indem man nur das wollen kann, was man für gut erkannt hat [2]). Daß ſie Gott auch Leben beilegten, mögen ſie aus ähnlichen Gründen gerechtfertigt haben. Doch ſelbſt die ſtrengern Motakhallim blieben hierbei nicht ſtehen, ſondern fügten noch andere Eigenſchaften hinzu, welche uns weniger weſentlich ſcheinen, z. B. ſeine Fähigkeiten zu hören, zu ſehen, zu ſprechen; die weniger ſtrengen gingen wohl noch weiter und verflochten alle 99 Namen, welche Gott vom Koran beigelegt werden ſollten, in dieſe Unterſuchungen der natürlichen Theologie [3]). Dabei verſäumten ſie aber auch nicht dieſen Eigenſchaften Gottes Beſchränkungen beizufügen. Gott hört und ſieht nicht etwa in unſerer beſchränkten Weiſe, ſondern er erkennt nur Hörbares und Sichtbares im Augenblicke, wo es erſcheint; auch ſpricht Gott nicht durch Worte und Töne, ſondern die Sprache der Seele, durch welche er den Engeln und Propheten ſeine Gedanken mittheilt. Dieſe Sprache iſt ewig und der Koran daher nicht geſchaffen. Von ähnlicher Art iſt es, wenn die Motakhallim Gott

1) Ib. p. 172.
2) Ib. p. 173.
3) Ib. p. 187; von Hammer Leipz. Lit. Z. S. 1298.

zwar einen Willen, aber keine Abſicht zuſchreiben wollen [1]). Wir ſehen, daß dieſe Lehren zwar an eine religiöſe Überlieferung ſich anſchließen, aber dem philoſophiſchen Gedanken doch keine Gewalt anthun wollen.

Daß die Motakhallim den Begriff der Schöpfung in ſtrengem Sinn nahmen, liegt in ihren erſten Grundſätzen über den Gegenſatz zwiſchen Bedingendem und Bedingtem. Indem ſie beide ſtreng geſondert hielten, konnten ſie nicht zugeben, daß durch irgend eine Emanation des göttlichen Weſens das Geſchaffene entſtehe, konnten ſie noch weniger einräumen, daß Gott einer Materie bedürfe, um aus ihr die weltlichen Dinge zu bilden; der Gedanke einer Materie, welche nichts Wirkliches iſt, ſondern nur das Vermögen hat alles zu werden, war ihnen vielmehr ein reiner Widerſpruch. Daher finden wir ſie in einem harten Streite gegen die Arabiſchen Ariſtoteliker, welche die Ewigkeit der Welt behaupteten und die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie mit der Emanationslehre verbanden. Es fehlt viel daran, daß unſere Überlieferungen alle Punkte dieſes Streites deutlich hervorhöben. Ein Hauptpunkt liegt in der Behauptung, daß es Gott nicht nothwendig ſei zu ſchaffen, ſondern daß er als freie Urſache der Welt angeſehn werden müſſe [2]). Ein folgerichtiger Schluß hieraus iſt es, daß in derſelben Weiſe Gott auch die Macht beſitzt die Welt zu erhalten

1) Schmölders p. 187 sqq.

2) Ib. p. 158. La grande et unique différence entre nous et les autres savants, c'est que nous défendons la liberté de l'action divine, tandis qu'ils supposent dieu forcé par son essence

oder auch verſchwinden zu laſſen, wie es ihm gefällt [1]). So wie es ihm beliebt hat dieſe Welt zu ſchaffen, ſo hätte er auch eine andere Welt hervorbringen können [2]).

Ein anderer Punkt ihres Streits gegen die Emanationslehre beruht darauf, daß ſie nicht zugeben, Gott hätte nur durch mittlere Kräfte, weniger vollkommene Weſen die Welt bilden können [3]). So wie er unbedürftig und allmächtig iſt, ſo bewirkt er auch alles unmittelbar. Zwiſchen Hervorgebrachtem und Hervorbringendem iſt kein Mittleres. Von der Scheu den Schöpfer mit einem ihm Fremdartigen in Berührung zu bringen ſind die Motakhallim frei, weil ſie eine fremdartige Grundlage der weltlichen Dinge nicht anerkennen. Er ſchafft nicht die Accidenzen in einem ſchon vorhandenen Subject, nicht die Form in der Materie, ſondern Subject und Accidenzen ſchafft er zugleich, ſo wie beide zuſammengehören und von einander gar nicht getrennt werden können [4]).

Man muß es den Motakhallim nachrühmen, daß ſie von den Folgerungen dieſer ihrer Schöpfungslehre ſich nicht haben zurückſchrecken laſſen, wie hart ſie auch klingen mochten. Nicht allein behaupten die Aſchariten, daß Gott unmittelbar alle Bewegung in den Dingen ſchaffe, daß er einem jeden Dinge ſein Attribut oder Accidens

1) Ib. p. 181.

2) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73. p. 158.

3) Schmölders ess. p. 157. L'être primitif n'a pas besoin d'agent.

4) Mos. Maim. doct. perpl. I, 74. p. 167. Averr. metaph. XII fol. 143. col. 2. Dicentes autem creationem dicunt, quod agens creat totum ens de novo ex nihilo, quod non habet necesse ad hoc, ut sit materia, in quam agat, sed creat totum.

daß in ihr alles von dem unbedingten Willen, nichts vom Weſen Gottes abhange, ſondern auch den Begriff des Wunders zu behaupten. Sie macht das Wunder nur zum Gewöhnlichen, indem eine jede Erhaltung der Dinge oder Umänderung ihrer Accidenzen nur durch eine unmittelbare und willkürliche Wirkung Gottes geſchehen ſoll. Dies gelingt ihnen dadurch, daß ſie von einem jeden Dinge und einem jeden Accidens verlangen, daß es ſtreng für ſich gedacht werden müſſe, als ein Atom in Raum und Zeit, indem ſie eben dadurch alle urſachliche Verbindung und alle natürliche Verknüpfung der Dinge und ihrer Erſcheinungen aufheben. Nicht einmal die nothwendige Verbindung zwiſchen den Vorderſätzen und ihrer Folgerung im Schluſſe wollten die ſtrengſten unter den Motakhallim zugeben [1]). Ein jedes Naturgeſetz mußten ſie leugnen; nichts anderes ſahen ſie für unmöglich an, als was einen Widerſpruch enthält, weil es demſelben zugleich dasſelbe beilegt und abſpricht [2]). Um den Sinn ihrer Lehre zu veranſchaulichen behaupteten die Aſchariten, wenn der Menſch die Schreibfeder bewege, ſo ſchaffe Gott vier Accidenzen, den Vorſatz zu bewegen, die Fähigkeit zu bewegen, die Bewegung der Hand und die Bewegung der Schreibfeder [3]). Zwar geſtanden ſie zu, daß

1) Schmölders ess. p. 170 sq. Doch ſollen weder El-Aſchari, noch El-Razi ſo weit gegangen ſein, wenn hier nicht ein Mißverſtändniß ihrer Lehre obwaltet.

2) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73. p. 158 sq. Consentiunt in hoc, falsum esse duo contraria simul esse posse in eodem subjecto et instanti una. — — Contemnentes totam rerum naturam.

3) Ib. p. 155.

der gewöhnliche Lauf der Dinge eine Verbindung oder Vergesellschaftung der Accidenzen untereinander nach einer gewissen Ordnung zeige; aber daß er nothwendig so sein müsse, wie er gewöhnlich gefunden wird, konnten sie nach ihren Grundsätzen nicht zugestehn. Sie denken sich die Möglichkeit einer andern Welt; anstatt daß die Erde nach dem Mittelpunkte der Welt, das Feuer in die Höhe strebe, könnte auch das Gegentheil sein; die Himmelssphäre könnte in den Erdkreis, der Erdkreis in die Himmelssphäre verwandelt werden; ein Floh könnte so groß sein, wie ein Elefant, ein Elefant so klein, wie ein Floh [1]).

Es sind jedoch einige Spuren vorhanden, daß die Motakhallim dem Ausschweifenden, welches in dieser Lehre liegt, einige Beschränkungen beifügten. Wir haben schon erwähnt, daß sie die Seele nicht ohne Leib sich denken mochten, also eine nothwendige Verbindung jener mit diesem setzten. Eben so sahen sie die Handlung als etwas an, was nothwendig mit der Macht verbunden sein müsse; auch Macht und Wille, Wille und Wissenschaft oder Meinung sollen mit einander zusammenhangen [2]). Die An-

1) L. l.; Averr. destr. destr. fol. 27. col. 1. Crediderunt, quod omne ens est possibile, ut sit aliter, quam est. Ib. fol. 58. col. 3 sq.

2) Schmölders ess. p. 172 sq. Les dogmatiques regardent la puissance comme la qualité, qui rend un individu capable d'agir ou de cesser d'agir selon son gré. — — La puissance est simultanée avec l'action; l'action est pour ainsi dire tirée par elle de son néant. Il y a entre l'action et la puissance absolument le même rapport qui existe entre la cause et l'effet. — — La volonté est une affection de notre âme, affection qui dépend de la science ou de l'opinion que l'objet est pour nous un bien. Dennoch wird hinzugesetzt: la volonté ne se manifeste qu'i-

gaben, welche uns hierüber vorliegen, ſtehen zum Theil in einem völligen Widerſpruch mit den allgemeinen Grundſätzen ihrer Lehren. Sie berühren das Gebiet, über welches der heftigſte Streit zwiſchen den Motakhallim und den Muatazile herſchte; beide Parteien mochten ſich auch mit einander in dem Verſuche eine Ausgleichung zu finden in ihren Meinungen miſchen. Man würde zu einer genauern Unterſcheidung der einzelnen Lehrer in dieſen Parteien gelangt ſein müſſen, um angeben zu können, wie weit ſie ihre Folgerichtigkeit bewahrt haben.

Im Allgemeinen können wir nur ſagen, daß aus der Nothwendigkeit die ſchöpferiſche Thätigkeit in Beziehung auf die ſittliche Ordnung der Dinge zu faſſen Beſchränkungen ihrer Schöpfungslehre ihnen hervorgehen mußten. Es wird als eine übereinſtimmende Überlieferung angeſehn, daß Gott Schändliches nicht thue und das Gebührende nicht unterlaſſe [1]). Zwar ſchreibt man den Motakhallim auch die Lehre zu, daß der Unterſchied zwiſchen Gutem und Böſem für Gott gar nicht beſtehe [2]); aber dies kann keine andere Bedeutung haben, als daß für ihn alles gut ſei, daß mithin auch alles, was uns als böſe erſcheint, von ihm in die Fügung der Dinge ſo verflochten ſei, daß es darin ſein Gutes habe. Dieſer Gedanke wird ſich nicht anders haben durchführen laſſen, als vermittelſt der Annahme, daß der Wille Gottes im Schaf-

solément. Darüber ſcheinen jedoch verſchiedene Meinungen geherſcht zu haben. Bei v. Hammer a. a. O. S. 1298 heißt ein Abſchnitt: von der Folge der Handlungen, ſo daß eine die andere erzeugt.

1) V. Hammer a. a. O.

2) Schmölders ess. p. 188. Le bien et le mal n'existent pas par rapport à dieu, mais seulement par rapport aux hommes.

fen des einen Dinges den Willen Gottes im Schaffen des andern berückſichtige. So ſcheinen ſie es gemeint zu haben, wenn ſie die Verbindung der Dinge in Gott gegründet fanden. Leichter mochte es ihnen ſein den natürlichen, als den ſittlichen Zuſammenhang unter den Dingen dieſer Welt zu leugnen. Dieſen mußten ſie feſthalten, wenn ſie behaupteten, dem Glauben folge nothwendig die Seligkeit, dem Unglauben die Verdammung. Nur nahmen ſie an, der Wille Gottes hänge weder vom Guten noch vom Böſen ab, weil er beides wolle; denn das Gute iſt ein Werk ſeines Wohlgefallens, das Böſe aber nur ſeines Willens und Beſchluſſes [1]). Ihre Lehre geht darauf aus die Abhängigkeit Gottes von irgend einem Andern, aber nicht die Abhängigkeit ſeiner Willensacte von einander zu leugnen. Sehen ſie doch auch ſogar ſeinen Willen als abhängig von ſeiner Erkenntniß an. Gott weiß, daß der Ungläubige im Unglauben ſterben werde; er kann ſein Loos nicht beſſern; ſonſt würde er ſein Wiſſen ändern können [2]). Es ſtellte ſich hier ein völliger Gegenſatz zwiſchen dem Schöpfer und den Geſchöpfen heraus. Dieſe ſind nicht Urſachen; kein Verhältniß, kein Zuſammenhang findet unter ihnen ſtatt; Gott aber iſt Urſache und alles in ihm ſteht in Einheit, Zuſammenhang und Verbindung.

Für die Betrachtung der ſittlichen Unterſchiede liegen

1) Pococke specim. p. 235.

2) Schmölders ess. p. 188. Il connait l'homme, qui meurt dans l'impiété ou dans l'infidélité et il ne peut pas le rétribuer; car il faudrait alors que la science divine eut changé, et cela ne se peut.

aus dieſer Lehre die ſtärkſten Folgerungen nahe. Sie werden uns denn auch in unſern Überlieferungen nicht geſpart. Für Gott ſind Vollkommenheit und Unvollkommenheit gleich und gleichgültig, ſonſt würde die Vollkommenheit der Menſchen der Seligkeit Gottes einen Zuſatz geben [1]). Gutes und Böſes beruhen nur auf dem Geſetz Gottes, welches dem Menſchen das eine befohlen, das andere verboten hat; ſie ſind daher auch nur für den Menſchen. Dieſer hat auch keine Wahl in ſeinen Handlungen; es hängt von ſeiner Macht nicht ab das Böſe zu meiden, wenn gleich es in jenem Leben beſtraft werden wird [2]). Die menſchlichen Handlungen ſind Handlungen Gottes, welche von Gott beſtändig neu geſchaffen und unter die Menſchen vertheilt werden. Wenn der Menſch ein Werk vollbringt, folgt er nur dem Willen Gottes, deſſen blindes Werkzeug er für immer iſt [3]). In dieſen Überlieferungen, wenn ſie auch nur als Folgerungen aus den Grundſätzen der Motakhallim auftreten ſollten, können wir keine Übertreibungen gewahren, es müßte denn der Ausdruck ſein, daß der Menſch ein blindes Werkzeug Gottes ſei. Denn ſeine Blindheit verlangen die Motakhallim nicht, vielmehr fordern ſie für den Willen des Menſchen auch ſeine Wiſſenſchaft und nehmen

1) Ib. p. 189.

2) Ib. p. 188 sq.

3) Ib. p. 188. Les actions humaines ne sont, suivant l'opinion du plus grand nombre des Dogmatiques, que des actions divines, créées par la puissance de dieu et départies ensuite aux hommes. En accomplissant une oeuvre ou en exécutant un travail, l'homme ne fait par conséquent que suivre la volonté divine, dont il est à jamais l'instrument aveugle.

eine Erleuchtung, ja eine prophetiſche Begeiſterung des Menſchen an, in welcher der Menſch zwar Werkzeug, aber einſichtiges Werkzeug Gottes iſt.

Hierin liegt nun wohl eine Milderung ihrer Lehre von der Vorherbeſtimmung der Menſchen. Aber wenn auch viele oder die meiſten der Motakhallim mit dieſer Milderung ſich begnügen mochten, ſo haben doch andere unſtreitig ſie noch weiter zu treiben geſucht. Neben jenen ſtarken Schilderungen einer fataliſtiſchen Denkweiſe ſteht der Satz, Gott dürfe die Menſchen nicht zwingen ihm gehorſam zu ſein [1]). Wir haben ſchon oben die Streitigkeiten unter den Arabiſchen Dogmatikern erwähnen müſſen, welche über Freiheit und Nothwendigkeit handelten, und daß die mittlern Dſchabariten und unter ihnen die Aſchariten annahmen, daß die Menſchen es zu ihrer eigenen Thätigkeit hätten die von Gott in ihnen geſchaffenen Handlungen ſich anzueignen [2]). Man kann wohl nicht daran

1) Ib. p. 189. Il est — — injuste de prétendre avec les Mòtazélites que dieu doive contraindre les hommes à lui être obéissants.

2) Pococke specim. p. 244 sqq. Opera hominum sunt vere creata a deo creatore, ea autem homo vere acquirit. — — Die Lehre der Aſchariten wird ſo ausgedrückt, daß dem Menſchen zukomme nulla vis in rebus de novo producendis. Nisi quod deus ita vias suas ordinaverit, ut creet post potentiam creatam aut sub ea et cum ea actionem, quae in promptu sit, quandocunque illam voluerit homo et ille se accinxerit, quae actio vocatur acquisitio; et est respectu creationis a deo, respectu productionis, qua in medium profertur, et acquisitionis ab homine, cadens sub potentia ejus. Es iſt mir zweifelhaft, ob hierher auch der Satz gezogen werden dürfe, welchen Mos. Maim. doct. perpl. III, 16 hat: diversitatem, quae in singulis hominum individuis apparet, — — tribuit — — Assaria voluntati.

zweifeln, daß dieſe Thätigkeit der Aneignung noch mehr ſagen ſoll, als das Bewußtſein, welches der Menſch von den Vorgängen in ſeinem Innern hat. Daher wollten die Motakhallim dem Menſchen auch eine Macht zueignen, welche nach freiem Willen die Handlung aus ihrem Nichts ziehe, nur daß ſie dieſe Macht als eine Schöpfung Gottes im Menſchen betrachteten, welche im Augenblicke der Handlung ſelbſt ihm verliehen werde [1]).

Es iſt ein alter Spruch, daß man jedes Ding von zwei Seiten anſehn und darſtellen könne. Auch bei der Lehre der Motakhallim bewährt er ſich. Man kann aus ihrer Schöpfungslehre ihre Lehren von den Dingen und Erſcheinungen der Welt, man kann aus ihren allgemeinen Grundſätzen über das An-ſich der Dinge und ihrer Accidenzen ihre Schöpfungslehre ableiten. Wir haben den letzten Weg eingeſchlagen, weil von dieſer Seite die Macht ihrer philoſophiſchen Grundſätze am deutlichſten ſich herausſtellt, wiſſen aber ſehr wohl, daß die volle Wahrheit ſich nur dem offenbart, welcher mit ſeinem Blick die entgegengeſetzten Seiten der Dinge zu umſpannen weiß. Schon früher haben wir darauf hingedeutet, daß die religiöſen Beweggründe zu der Ausbildung dieſer Art der Philoſophie den erſten Anſtoß gegeben haben möchten und unter dieſen herſchte gewiß der Begriff der unbedingten

1) Schmölders ess. p. 172 sq. Den Aſchariten wird auch eine appropriatio beigelegt, welche von der acquisitio verſchieden zu ſein ſcheint. Averr. destr. destr. fol. 45 col. 2. Auch bei den Arabiſchen Ariſtotelikern ſpielt die acquisitio eine große Rolle und iſt von dieſen auf die Scholaſtiker übergegangen. Wer dieſen Begriff bei den Arabern zuerſt ausbildete, bleibt zweifelhaft.

Macht Gottes in Schöpfung und Regierung der Welt vor allen andern vor. In der That ſchlugen daher auch die Motakhallim in ihrer eigenen Darſtellung ihrer Lehre einen mittlern Weg zwiſchen beiden entgegengeſetzten Richtungen ein und warfen ſchon bei Unterſuchung der weltlichen Dinge ihre Blicke auf die Theologie. Es geht hieraus hervor, wie ſehr ſie bemüht waren die Übereinſtimmung ihrer Offenbarung mit den Grundſätzen der Vernunft zu beweiſen. Man wird ihnen nicht abſprechen können, daß ſie hierbei gewiſſe Grundſätze der wiſſenſchaftlichen Unterſuchung mit großer Folgerichtigkeit benutzten und Aufgaben der Wiſſenſchaft in ein helles Licht ſtellten. Oder ſollen wir nicht ſagen, daß es allerdings eine Aufgabe für die Wiſſenſchaft iſt alle Dinge rein zu denken, wie ſie an ſich ſind, ohne den Schein, welchen ihre Verhältniſſe auf ſie werfen? eine andere Aufgabe, alles in ſeiner reinen Wirklichkeit zu erkennen? Haben wir es eine reine Spitzfindigkeit zu ſchelten, wenn dagegen die Motakhallim den Begriff des Vermögens und der Ariſtoteliſchen Materie mit Mistrauen betrachteten, ja als etwas verwarfen, was in einer unſeligen Mitte zwiſchen Sein und Nichtſein ſchwebe? Daß dadurch auch der Begriff der urſachlichen Verbindung wegfallen müſſe, haben ſie unſtreitig richtig eingeſehn. Wenn ſie nun aber durch alle dieſe Überlegungen auf die Annahme von Atomen oder Monaden geführt wurden, ſo iſt dies wenigſtens inſofern als eine richtige Folgerung anzuſehn, als das Ding an ſich ohne ſeine Verhältniſſe gedacht nur als ein Einfaches und Untheilbares betrachtet werden kann, und nur darüber könnte man einen Zweifel hegen, ob ſie

ten nicht ſchlechthin an ſich, ſondern als freie Urſache, in einem Verhältniß zu ſeinen Geſchöpfen. Es darf uns alſo auch wohl nicht ſchlechthin verboten werden in den Begriff eines Dinges ſeine verurſachende Wirkſamkeit und die Beziehung zu einem Andern aufzunehmen. Wenn alsdann geſetzt wird, daß die bedingten Dinge im Willen Gottes mit einander verbunden ſind, ſo werden wir auch nicht ablehnen dürfen dieſe ihre Verbindung als wahr anzuſehen und die Dinge nicht allein an ſich zu denken. Wo bleiben nun da die Behauptungen der Motakhallim, daß wir jedes Ding nur für ſich, daß wir jedes Accidens getrennt von allen übrigen Accidenzen zu denken hätten? Wenn es uns ferner nicht verboten werden kann dem höchſten Weſen eine Macht oder ein Vermögen beizulegen das Nichtſeiende in das Sein zu rufen, ſo werden wir eben ſo wenig, abgeſehn von allem Übrigen, einen Widerſpruch darin finden können, wenn überhaupt einem Dinge eine Macht oder ein Vermögen beigelegt wird. Noch auf einen Punkt müſſen wir aufmerkſam machen. Die Motakhallim, um das Unbedingte im Begriffe Gottes ſich rein zu bewahren, heben vor allen Dingen die Freiheit Gottes in ſeinen Schöpfungen hervor; um ſie gegen nichtige Einreden zu ſchützen, verwerfen ſie die Meinung, daß er durch ſein Weſen gezwungen ſein könnte die Welt zu ſchaffen; ſie werden nun dahin geführt den freien Willen Gottes von ſeinem ewigen Weſen loszulöſen. Wäre es nicht genug geweſen zu behaupten, daß es eben ein widerſinniger Gedanke ſei, ein Weſen von ſeinem Weſen abhängig zu machen? Durch ihre Polemik aber gegen dieſen Widerſinn laſſen ſie ſich verleiten die

ſind ſie offenbar das Weltliche in Gott untergehen zu laſſen. Sollten ſie zu andern Ergebniſſen gelangen? Auch hierin müſſen wir ihre Folgerichtigkeit loben, daß ſie alles Bedingte ohne Ausnahme in aller Rückſicht als abhängig vom Unbedingten ſetzten. Wenn ſie den unbedingten Grund in Gottes freiem Willen ſuchten, ſo wird man dagegen nichts anderes einwenden können, als was gegen ähnliche Übertragungen des Menſchlichen auf das Göttliche eingewendet werden könnte; den Gefahren, welche in ſolchen Übertragungen liegen, konnten ſie hinlänglich vorgebaut zu haben ſcheinen durch den Zuſatz, daß der unbedingte Grund nicht ein menſchlicher, ſondern der ewige Wille ſei. Alles andere, was zu den weſentlichen Beſtimmungen in der Lehre der Motakhallim gehört, folgt nun aus dieſen Grundſätzen wie von ſelbſt, die gänzliche Abhängigkeit alles Seins und alles Thuns von Gott, auch der Zuſammenhang der verſchiedenen weltlichen Beſtandtheile unter einander, welcher durch den Willen Gottes vermittelt wird. Sollen wir nun ſagen, dieſes Syſtem ſei in ſich völlig abgerundet, nur die folgerichtige Ausführung eines einſeitigen Gedankens? Eine gewiſſe Folgerichtigkeit haben wir ihm nicht abſprechen können, wenn es aber folgerichtig in allen Stücken ſein ſollte, ſo würde es nicht von einem einſeitigen Gedanken ausgehn dürfen. Die Folgewidrigkeit dieſes Syſtems zieht ſich freilich in ein Gebiet zurück, in welches die menſchlichen Gedanken nicht leicht folgen können; aber was uns auf dieſem Gebiete zu denken zugemuthet wird, werden die Motakhallim uns erlauben müſſen als Maßſtab für das Denkbare überhaupt zu gebrauchen. Gott ſollen wir da den-

als wäre sie in ihrer Entwicklung von der orthodoxen Dogmatik des Islam abhängig gewesen. Dies ist nicht unwahrscheinlich, doch auch nicht hinreichend verbürgt.

Es erregt ein günstiges Vorurtheil für sie, daß ihre Ansichten von der religiösen Überlieferung nicht so engherzig waren, als die Ansichten vieler Motakhallim gewesen zu sein scheinen. Nicht allein, daß sie den Koran nicht für unerschaffen hielten, sie drangen auch darauf, daß eine Prüfung seines Inhalts der Annahme seiner Offenbarungen vorausgehen müsse. Denn wir würden nicht im Stande sein den Koran für gut, seine Lehre für wahr zu erkennen, wenn wir nicht vorher die Begriffe des Guten und des Bösen, des Wahren und des Falschen zu unterscheiden gelernt hätten. Die Grundsätze des Erkennens müssen daher der Annahme der Offenbarung vorhergehen [1]). Wenn nun dieser Grundsatz für die Anwendung auf die vorliegende, äußerlich gegebene Offenbarung uns als nothwendig erscheint, so möchten wir doch fragen, ob die Muatazile ihn auch auf die innere Offenbarung oder Erleuchtung der Menschen durch Gott ausgedehnt haben mögen. Denn daß sie eine solche annahmen, läßt sich kaum bezweifeln, da alle Araber hierin übereinstimmen. Daß sie geneigt gewesen die äußere Offenbarung mit der innern zu verwechseln, möchte man daraus abnehmen, daß sie den Glauben offenbar sehr äußerlich faßten, indem sie behaupteten, die Handlung des Menschen könne unabhängig von seinem Glauben sein [2]). Je

1) Schmölders ess. p. 194 sq.

2) Ib. p. 193. L'homme qui commet un péché mortel n'est

äußerlicher ſie nemlich den Glauben faßten, um ſo mehr mußten ſie das einzige Mittel die Freiheit des Menſchen zu retten darin erblicken, daß ſie die Handlungen von dem Geſetzesglauben oder der eingegoſſenen Erleuchtung loslöſten. Aber wir finden doch auch, daß ſie Äußeres und Inneres im engſten Zuſammenhange zu faſſen ſtrebten. Wenigſtens Willen und Sprache erklärten ſie für dasſelbe [1]). Vielleicht haben ſie ihre Gedanken über dieſen Punkt zu keiner genügenden Entſcheidung entwickelt.

Den meiſten Anſchein einer wiſſenſchaftlich durchgebildeten Lehre haben ihre Behauptungen über das einfache Weſen Gottes. Sie ſetzten dieſe der Annahme der Motakhallim entgegen, daß Gott mehrere Attribute beigelegt werden dürften, und man iſt geneigt in ihnen den eigentlichen Grund aller ihrer Abweichung von den orthodoxen Dogmatikern zu finden [2]). Doch ſcheint es, als wären auch über dieſen Punkt unter den Muatazile ſehr viele abweichende Meinungen verbreitet geweſen. Die Grundlage der ganzen Lehre möchte auf der Einſicht beruhn, daß wir beim Begriff Gottes keinen ſolchen Unterſchied zwiſchen Subject und Prädicat machen dürfen, wie wir ihn in allen unſern Sätzen über geſchaffene Dinge zu machen nicht umhin können. Bei dieſen müſſen wir Subſtanz und Accidens unterſcheiden, weil dieſes jener hin-

---

par là — — ni croyant ni mécréant; son action est indépendante de sa croyance et il est résponsable pour son oeuvre.

1) Ib. p. 174.

2) Ib. p. 196. Nach Pococke spec. p. 226 wurden ſie auch El-Moattali genannt, d. h. ſolche, welche Gott ſeiner Attribute berauben.

zugefügt wird als ein Anderes, von der Substanz Unterschiedenes; aber einen solchen Zusatz kann Gott nicht erfahren, weil er kein von Neuem Hervorgebrachtes ist und nichts ihm zugefügt werden kann, sondern sein Wesen seinem Sein, seine Wirklichkeit seinem Vermögen gleich ist [1]). Diesen Grundgedanken brachten sie in Verbindung mit dem Streite gegen die Anwendbarkeit allgemeiner Begriffe auf Gott. Man dürfe nicht sagen, Gott sei allwissend durch die Wissenschaft, mächtig durch die Macht, lebendig durch das Leben, als wenn durch diese Begriffe sein Wesen bestimmt würde, vielmehr das Wesen Gottes sei der Grund dieser vorgeblichen Attribute Gottes, die nur als die Einheit seines Wesens gedacht werden dürften [2]).

Dennoch wollten die Muatazile damit keineswegs die Lehre von den Attributen Gottes gänzlich beseitigen. Sie mußten zugeben, daß im Koran dergleichen Attribute von Gott gebraucht würden, als Ausdrücke nemlich, welche den Begriff Gottes der gemeinen Vorstellungsweise annäherten [3]), und wurden dadurch auch genöthigt sich über die Weise zu erklären, wie dies geschehn könne. Hierüber aber spalteten sie sich in verschiedene Meinungen.

1) Averr. destr. destr. fol. 27 col. 3; fol. 35 col. 3. Convenerunt philosophi circa falsitatem constitutionis scientiae et posse et voluntatis in primo principio, ut convenit in hoc secta Mahatazela, et existimaverunt, quod ista nomina — — reducuntur ad eandem substantiam — — et impossibile est constituere attributum additum substantiae ejus, sicut possibile est in nobis, ut sit scientia nostra et posse nostrum et voluntas nostra attributum nobis additum substantiae nostrae. Man vergl. auch das Folgende.

2) Schmölders ess. p. 196 sqq.

3) Averr. l. l.

Einige gaben zu, daß mehrere Attribute im Weſen Gottes lägen und nur zuſammengenommen die Einheit dieſes Weſens ausdrückten, wie z. B. die Wiſſenſchaft und die Macht; andere wollten alle dieſe Attribute auf eins zurückführen, auf die Wiſſenſchaft, indem die andern Attribute nichts wären als nur Beſtimmungen der göttlichen Wiſſenſchaft in Beziehung auf einzelne Äußerungen derſelben [1]; noch andere leugneten überhaupt, daß dieſe Attribute im Weſen Gottes lägen, waren aber dadurch genöthigt anzunehmen, daß ſie etwas anderes in Beziehung auf Gott bezeichneten, für welches ſie den Ausdruck Zuſtand (status, état) gebrauchten. Dieſe letzte Meinung, welche beſonders dem Muatazziliten Abu Haſchem und ſeiner Schule beigelegt wird [2], ſcheint ſich am weiteſten in ihrer Lehre verzweigt zu haben. Der dunkle Ausdruck Zuſtand Gottes mußte zu weitern Unterſuchungen antreiben und überdies ſollte man glauben, daß dieſe Lehrweiſe am beſten den Gegenſatz zwiſchen den Muatazile und ihren Gegnern vertreten konnte.

Um dies auseinanderzuſetzen müſſen wir die Bedeutung jenes räthſelhaften Ausdrucks unterſuchen. Gegen

---

1) Schmölders ess. p. 197. Ich verſtehe dies ſo: der Wille und die Macht Gottes ſind nichts als ſeine Wiſſenſchaft, weil Gottes Wiſſen ſein Wollen und ſein Schaffen iſt; ſeine Sprache iſt dasſelbe, was ſein Wille, nemlich der Ausdruck ſeines Willens, welcher von ſeinem Willen gar nicht trennbar iſt. Vergl. ib. p. 174. Auf dieſe Lehre weiſt auch Averroes hin destr. destr. fol. 27 col. 4 fin.

2) Schmölders essai p. 150; 157. Die Secte des Abu Haſchem führt den Namen der Dſchobeijiten; ihr wird eine vorzugsweiſe philoſophiſche Färbung der Lehre zugeſchrieben.

die Motakhallim drangen die Muatazile darauf, daß wir das Nichtſeiende in unſern Gedanken zulaſſen müßten als etwas, was nicht ohne Bedeutung für das Seiende ſei, weil wir doch nicht umhin konnten es beſtändig in unſerer Wiſſenſchaft von den Dingen anzuwenden [1]). Einige Verneinungen hätten wir an den Dingen als Beraubungen des Seins anzuerkennen, einige auch ihrer Wirklichkeit zuzuſchreiben [2]). Wenn wir nun bedenken, wie der Streit der Motakhallim gegen das Mögliche mit ihrem Gegenſatz zwiſchen Seiendem und Nichtſeiendem zuſammenhing, ſo erklärt ſich hieraus auch, daß die Muatazile mit jenen Bemerkungen auch den Begriff des Möglichen zu retten ſuchten, indem ſie behaupteten, daß die Möglichkeit doch etwas bedeute, wenn auch etwas, was keine Wirklichkeit, kein Sein hätte. Sie liege doch der Schöpfung Gottes zum Grunde, welche nur aus der Möglichkeit das Wirkliche machen könne [3]). Sie ſtellten daher den Grundſatz auf, die Welt ſei im Allgemeinen möglich, vor der Schöpfung, denn nur das Mögliche könne hervorgebracht werden [4]), und gebrauchten ihn, um einen mittlern Weg zwiſchen den orthodoxen Motakhallim und

1) Ib. p. 171.

2) Mos. Maim. doct. perpl. I, 73 p. 157; über den hier gebrauchten Namen Muatzali = Muatazile ſ. ib. I, 71 p. 133.

3) Schmölders ess. p. 147. D'autres, surtout les Motazélites de Bagdad, sont d'avis que le non-réel possible est effectivement quelque chose, mais une chose privée de réalité; Dieu peut cependant, selon eux, rendre cela substance, accident etc. Ib. p. 200. Les Bagdadiens soutenaient que le non-réel possible est une chose, mais seulement une chose, si l'on emploie ce mot métaphoriquement etc.

4) Averr. destr. destr. fol. 32 col. 1; fol. 36 col. 3.

zwiſchen den Ariſtotelikern einzuſchlagen. Der willkürlichen Schöpfung und Wirkſamkeit Gottes in der Welt, welche die Lehre der Motakhallim zu fordern ſchien, verſagt ſich der Satz, daß jeder Schöpfung der Gedanke des Möglichen vorhergeht; aber das Mögliche iſt auch eben ſo wenig ein Seiendes unabhängig von Gott, eine Materie, und die Schöpfung iſt nicht Hervorbringung in einem ſchon vorhandenen Subjecte, vielmehr iſt die Wirkſamkeit Gottes im Schaffen als die Vollendung eines ganzen geſchaffenen Dinges anzuſehn [1]). Auf dieſen Begriff eines Möglichen, welches noch keine Wirklichkeit hat, wendeten die Muatazile den Ausdruck Zuſtand an. Sie verſtehen darunter die Eigenſchaft eines Dinges, vermöge welcher es ſein kann in ſeiner beſtimmten Weiſe und ſetzen dieſe Eigenſchaft als die Grundlage aller Wirklichkeit, welche erſt durch die ſchöpferiſche Thätigkeit Gottes verliehen wird [2]). Ohne Vorausſetzung einer ſolchen Eigenſchaft der Dinge kann Gott nicht ſchaffen; denn er kann nur die Wirklichkeit hervorbringen; ihr Weſen wird den Dingen durch die Schöpfung nicht beigelegt, ſondern nur ihr wirkliches Daſein [3]). Man ſieht, dieſer Begriff des

1) Ib. fol. 19 col. 2. Mahatazeli autem dixerunt, quod operatio, quae emanavit ab eo, est ens et est consumptio, quam quidem creavit non in subjecto etc. Ib. fol. 27 col. 2. Ideo dixit secta Mahatazela, quod privatio sit substantia, sed posuerunt hanc substantiam denudatam denominatione ipsius esse, antequam fuerat mundus. — — Existimaverunt sequi non generari aliquid ex aliquo. Die Hervorbringung des Koran wurde dagegen von ihnen als eine creatio in subjecto angeſehn. Bernstein l. l. p. 29.

2) Schmölders ess. p. 150 sq.

3) Ib. p. 200. Dieu ne peut réaliser que ces êtres non-réels

Zuſtandes ſoll das Weſen der Dinge, ſofern es nur als mögliches gedacht wird, bezeichnen. Der Ausdruck Zuſtand ſcheint hierzu wenig geeignet und wir müſſen wohl annehmen, daß die Gründe, welche ihn zu wählen antrieben, in der Überlieferung uns verloren gegangen ſind. Nur inſofern könnte er paſſend ſcheinen, als er die ewige und beſtändige Natur der Dinge anzeigen ſoll, wie ſie noch ohne alle Wirklichkeit, Wirkſamkeit und Thätigkeit beſteht. Sehr nahe kommt dieſer Begriff den Platoniſchen Ideen; denn der Zuſtand der Dinge wird als das Muſterbild betrachtet, auf welches Gott zu blicken hat in ſeiner hervorbringenden Thätigkeit; in ihm ſoll jedes einzelne Ding ſeinen weſentlichen Eigenſchaften nach und in der ganzen Fülle ſeines ſpätern Daſeins vorgebildet ſein[1]).

Der Begriff des Zuſtandes in dieſer Weiſe aufgefaßt, verlangt nun aber auch, daß er in eine Verbindung mit Gott gebracht werde. Wir werden jedoch kaum erwarten können, hierüber eine genügende Auskunft zu erhalten, um ſo weniger als die Muatazile über die Weiſe, wie die ſogenannten Attribute Gottes gedacht werden ſollten, nicht einig waren. Folgen wir der Lehre des Abu Haſchem weiter und nehmen wir den Ausdruck Zuſtand von Gott gebraucht in demſelben Sinne, in welchem er auf die Dinge der Welt angewandt wurde, ſo müſſen wir an-

possibles, et il les réalise en les tirant de la non-existence, c'est-à-dire, en leur départant l'attribut d'existence. Dies wird zwar der Schule von Basra beſonders beigelegt, iſt aber, wie man leicht ſehen kann, im Weſentlichen auch die Lehre der Schule von Bagdad.

1) Ib. p. 151. Der Zuſtand qualificirt ſich nemlich in ſpecieller Weiſe.

nehmen, daß dieſe Secte der Muatazile auf eine ſtrenge Sonderung des Weſens Gottes von ſeinen Thätigkeiten ausging. Um jenes rein zu erhalten in ſeiner Einfachheit und Unveränderlichkeit, ſcheint ſie angenommen zu haben, daß von demſelben die Thätigkeit Gottes, ſelbſt ſein Wiſſen, unterſchieden ſei, daß dieſes, ſo wie alle übrige Thätigkeiten Gottes, nur aus ſeinem ewigen Vermögen hervorgehe [1]). Von dieſer Unterſcheidung geleitet ſehen ſie die Attribute Gottes nicht als etwas Ewiges an, ſondern nur das Vermögen dazu, welches in ſeiner beſtändigen Natur gegründet iſt [2]). Sie würden hiernach gelehrt haben, die ſchöpferiſche Macht Gottes z. B. käme ihm nicht von Ewigkeit zu, ſondern nur, indem er ſchaffe und darin ſeine Macht beweiſe; ſie gehöre nicht ſeinem Weſen an ſich an, ſondern nur den Verhältniſſen, welche er ſich zu den geſchaffenen Dingen gebe, und mit der Einheit Gottes fanden ſie dies wahrſcheinlich nur ſo vereinbar, daß ſie die Vermögen, welche in Gott unterſchieden werden könnten, erſt dadurch ſich trennen ließen, daß ſie in Wirkſamkeit träten und das in der Welt Geſchiedene hervorbrächten, von einer einigen Quelle der Macht und der Weisheit ausgehend. Einige von der Secte der Muatazile ſollen in dieſer Unterſcheidung des Weſens Gottes

1) Ib. p. 157. D'autres — — qui, comme les partisans d'Abou Hashem, supposent les états, appliquent la dénomination de primitif à ces états, en sorte qu'à les entendre, l'état du savoir divin par ex. produit la science divine et ne produit que cela.

2) Ib. p. 137. D'autres enfin nièrent tous les attributs distincts comme existants de toute éternité en supposant dans l'éternité les états à leur place.

von ſeinen Thätigkeiten ſo weit gegangen ſein, daß ſie das Wiſſen Gottes von den geſchaffenen Dingen ſelbſt für ein Geſchaffenes erklärten [1]).

In der That können wir hierin keine ſehr weſentliche Abweichung von der Lehre der Motakhallim finden, welche doch auch ſich genöthigt ſahen die ewigen Attribute Gottes, welche in ſeinem Weſen liegen, von ſeinen Attributen in Beziehung auf die geſchaffenen Dinge zu unterſcheiden und dieſen eine zeitliche und veränderliche Wirkſamkeit beizulegen. Die weſentliche Verſchiedenheit beider Lehren beruht vielmehr in der Weiſe, wie beide die Schöpfung in Beziehung auf Gott dachten, indem die Motakhallim verlangten, ein jedes Moment der Schöpfung müſſe von jedem allgemeinen und ewigen Begriff unabhängig gedacht werden, wärend die Muatazile darauf Gewicht legten, daß ein ſolcher Begriff, welcher überhaupt das Mögliche bezeichne, der Schöpfung zum Grunde liegen müſſe. Auch über dieſen Punkt möchte man freilich genauere Angaben wünſchen; denn den Begriff des Möglichen ſcheinen wenigſtens einige Secten der Muatazile noch ſehr weit ausgedehnt zu haben, indem ſie ſogar das Böſe als etwas für Gott Mögliches ſetzten, obgleich er es nicht thun würde, weil es ſchimpflich ſei [2]). Doch liegt auch hierin eine Beſchränkung der Willkür ſeines Willens. Dieſe hervorzuheben, darauf ging unſtreitig die Lehre der Muatazile aus, wenn ſie die Gerechtigkeit und

1) Averr. destr. destr. fol. 50 col. 2. Ut opinata est quaedam secta ex Mahatazela, quod scientiae ejus de innovationibus sunt innovatae.

2) Pococke spec. p. 242.

Billigkeit Gottes in allen ſeinen Beſchlüſſen behaupteten und daher der Meinung widerſprachen, daß Gott als Schöpfer des Böſen betrachtet werden könnte, weil es in dieſem Falle ungerecht ſein würde, daß er das Böſe beſtrafte [1]). Abu Haſchem drückte dies auf das ſtärkſte aus, indem er behauptete, Gott ſchaffe keinen Ungläubigen, denn der Ungläubige ſei etwas Zuſammengeſetztes aus dem Menſchen und dem Unglauben, den Unglauben aber ſchaffe Gott nicht [2]). Die Vorſtellungsweiſe, welche dieſer Lehre zum Grunde liegt, konnte von den Gegnern der Muatazile wohl ſo gedeutet werden, daß ſie der Allmacht Gottes Grenzen ſetzen wollte, indem ſie dieſelbe von einem allgemeinen Geſetze abhängig machte, nach welchem ſie nur das Gute zu wollen im Stande wäre.

Noch entſchiedener aber treten dieſe Grenzen hervor, wenn man bemerkt, wie dieſe Lehre mit ihren Anſichten von der menſchlichen Freiheit in Zuſammenhang ſteht. Da in dieſer Welt das Böſe nicht geleugnet werden und Gott deſſen Urheber nicht ſein ſoll, ſo blieb den Muatazile faſt nichts anderes übrig, als es dem Menſchen zur Laſt zu legen. Der Menſch iſt Herr ſeiner Handlungen; von ihm allein hängt es ab das Gute zu thun oder das Böſe zu wählen. Lohn und Strafe fallen ihm daher auch zu und jedes Böſe wird beſtraft, jedes Gute belohnt werden [3]). Wenn wir dem Menſchen eine ſolche Freiheit

1) Ib. p. 216.

2) Ib. p. 242 sq.

3) Schmölders ess. p. 195. L'homme est le maitre de ses actions. Il ne dépend que de lui de faire le bien ou de choisir le mal.

nicht zugeſtehn dürften, ſo würde Gott zu tadeln ſein, daß er den Menſchen nicht zum Gehorſam gegen ſich gezwungen hätte [1]).

Aber wenn wir nun dieſe Richtung ihrer Lehre im Gedanken verfolgen, dann wird es uns ſchwer glaublich, daß die Muatazile der Atomenlehre der Motakhallim ſich anſchließen konnten, beſonders der Annahme von Zeitatomen, welche wie abſichtlich dazu erfunden zu ſein ſchien den Geſchöpfen die Nichtigkeit ihres Seins und ihrer Macht in das Gedächtniß zurückzurufen. Dennoch werden die Muatazile im Allgemeinen zu der Partei gerechnet, welche der Atomenlehre in ihren Hauptzügen beiſtimmte [2]), wenn auch einige von ihnen eine abweichende Meinung hegen mochten [3]). Aber ohne Zweifel, wenn ſie ihre Lehre von der Freiheit und vom Zuſtande durchführen wollten, haben ſie zu weſentlichen Umwandlungen jener Lehre ſchreiten müſſen. Hierüber finden wir jedoch nur unzuſammenhängende Andeutungen. Wenn ſie auch im Allgemeinen die Accidenzen der Dinge als etwas anſahen, was ſeiner Natur nach vergänglich ebenſobald verſchwände, als es entſtanden wäre, ſo behaupteten ſie doch, daß einige Accidenzen eine bleibende Natur hätten. Sie ſollen darüber nichts Genaueres angegeben haben, von welcher Art dieſe Accidenzen wären [4]). Aus der allgemeinen Richtung ihrer

1) So glaube ich Schmölders ess. p. 189 verſtehen zu müſſen.

2) Moses Maim. doct. perpl. I, 73 p. 154.

3) Schmölders ess. p. 175. El-Nizam und ſeine Schule behaupteten der Körper beſtehe aus unendlichen wirklichen Theilen. Wie dies Räthſel zu verſtehn, darüber ſuchen wir vergeblich Auskunft.

4) Mos. Maim. l. l. Quidam vero ex secta Muatzali dicunt, quaedam accidentia ad certum tempus permanere et durare,

Lehre läßt ſich vermuthen, daß ſie zu ſolchen Ausnahmen von der allgemeinen Regel durch ihre Überzeugung von der Freiheit des Menſchen vermocht wurden. Damit ſtimmt überein, daß einige Muatazile die Macht der geſchaffenen Dinge als ein bleibendes Accidens derſelben anſahen, welches vor der Handlung vorhanden ſei und in der Handlung fortdauere [1]). Dahin läßt ſich auch die Meinung El-Dſchobbai's, eines der bedeutendſten Lehrer unter den Muataziliten [2]), deuten, daß der Menſch ſeine Handlungen durch eine Macht vollbringe, welche Gott der Geſundheit ſeines Leibes und der Stärke ſeiner Glieder hinzugefügt habe [3]). Wenn wir dieſe Lehre mit ihren Grundſätzen über die ſchöpferiſche Macht Gottes in Verbindung bringen, ſo müſſen wir annehmen, daß ſie davon ausgingen, Gott von dem allgemeinen Gedanken des Möglichen abhängig lege bei der Schöpfung in alle Dinge ein Vermögen zu den Thätigkeiten, welche aus ihnen hervorgehen ſollten, und dieſes Vermögen, wie etwas Ähnliches Gott ſelbſt beigelegt werden müſſe als ſein Zuſtand, ſo begleite es auch die Handlungen der weltlichen Dinge, als dem bleibenden Begriffe dieſer Dinge entſprechend.

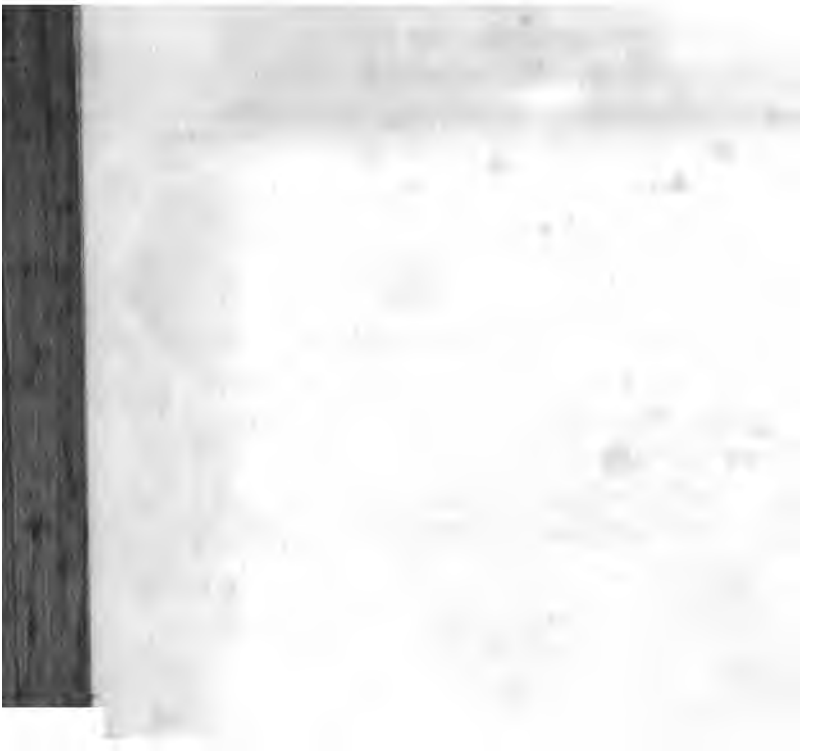
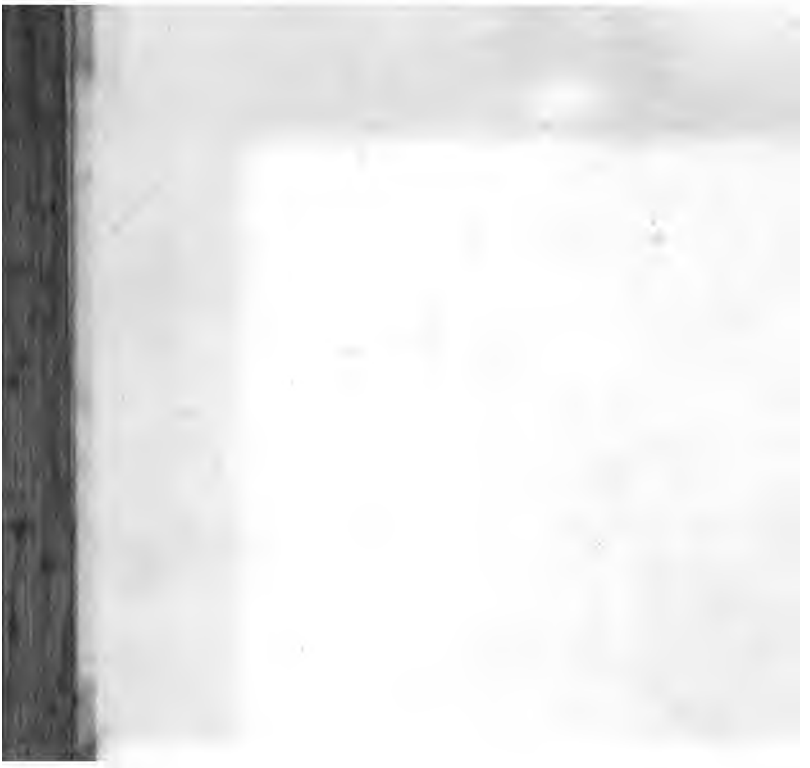
---

quaedam vero ne per duo quidem momenta. Delitzſch Anecd. p. XIX giebt nach Ahron Ben Elia ohne Beſchränkung an, daß die Muatazile ein unabhängiges Fortbeſtehn der einmal hervorgebrachten Accidenzen angenommen hätten.

1) Schmölders ess. p. 172. Mais ceux-ci (sc. les Motazélites), quoique soutenant unanimement que la puissance existe avant l'action, ne s'accordent guère pour décider, si elle a ou non de la durée jusqu'à l'action.

2) Er war der Vater des Abu Haſchem.

3) Marracci prodrom. in refut. Alc. III p. 75 b.

Die Lehren der Muatazile, wie sie uns überliefert worden sind, zeigen nicht den folgerichtigen Zusammenhang, welchen wir den Lehren der Motakhallim nicht absprechen konnten. Wenn wir bedenken, daß über die wichtigsten Lehrpunkte, über Mögliches und Unmögliches, über die Eigenschaften Gottes und das was sie den Zustand nannten, über endliche und begrenzte Theilbarkeit des Räumlichen und Zeitlichen, keine übereinstimmende Denkweise bei ihnen statt fand, so werden wir geneigt anzunehmen, daß unter dem Namen dieser Secte in der That sehr Verschiedenartiges zusammengefaßt worden ist. Dafür spricht auch die Angabe, daß einige Secten der Muatazile ihre Lehren so weit getrieben hätten, daß ihnen vom Islam fast nichts als der Name übrig geblieben wäre. So sollen die Hajititen die Metempsychose mit allen Eigenheiten der Indischen Lehrweise angenommen haben [1]). Dabei wird sich immer noch denken lassen, daß einzelne Männer oder Secten der Muatazile einen hohen Grad folgerichtiger Lehrweise erreicht haben. Um jedoch hierüber zur Gewißheit zu kommen würde es nothwendig sein, daß uns zuvor die Mittel an die Hand gegeben würden die verschiedenen Secten und Lehrer der Muatazile genauer von einander zu unterscheiden.

1) Schmölders ess. p. 201.